

Das grundefuge
der
herrmannschen
theologie
—
schütz



Class

230.05

Book

H 436ys

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning

15 1927

Philosophische Abhandlungen

Heft 5

Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie

ihre Entwicklung und ihre geschichtlichen Wurzeln

Von

Lic. Werner Schütz

Berlin

Verlag von Emil Ebering

1926

Philosophische Abhandlungen

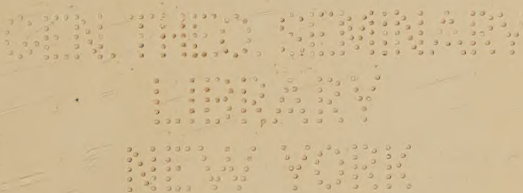
Heft 5

Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie

ihre Entwicklung und ihre geschichtlichen Wurzeln

Von

Lic. Werner Schütz



Berlin

Verlag von Emil Ebering

1926

230.05

H436 Ys

81390

REPRODUCED FROM
YFABRI
BY W34

XV/149

Meinen Eltern

Vorwort.

Die Behandlung W. HERRMANNs in einer theologiegeschichtlichen Studie geht auf Anregungen des Herrn Geheimrat D. O. Ritschl zurück.

Die Arbeit sucht das ernste, immer erneute innersystematische Ringen entgegengesetzter Kräfte im theologischen Denken HERRMANNs zu verfolgen, die Notwendigkeit der Entwicklung seiner Theologie zu verstehen und geschichtlich zu deuten und die systematische Bedeutung dieses Prozesses herauszuheben.

Bei der Veröffentlichung dieser Schrift gebührt der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft“ mein herzlicher Dank für den Beitrag zu den Unkosten der Drucklegung.

Berlin, den 15. Mai 1926.

W. S c h ü t z.

In einer Leidener Dissertation vom Jahre 1914 hat I. C. Roose, ein Schüler W. Herrmanns, eine Darstellung der Theologie seines Lehrers gegeben. Die Arbeit schließt mit dem Ausblick auf die Notwendigkeit, daß ein weiterer, in der Gestaltung der Herrmannschen Gedanken enthaltener Fragenkomplex noch zum Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung gemacht werden müsse.

„Het zou geen zin hebben nu nog tot detail-kritiek terug te keeren, in bijzonderheden na te gaan welken invloed zijn zoeken van algemeengeldigheid op de ontwikkeling van zijn gedachten over het geloof gehad heeft, hoe zijn opvatting van het geloof invloed op de prolegomena-vragen heeft uitgeoefend.

Belangrijker zou de vraag wezen, of de twee systemen tot een eenheid zouden kunnen worden, met één paradox, tot een breed en diep system van subjectiviteit en algemeengeldigheid; of deze andere vraag: of Herrmann's blijvende beteekenis meer ligt in zijn eerste gedachtenreeks, die hij zelf met zooveel liefde heeft behandeld, of in de andere, die behalve in „der Verkehr“ zelden opzettelijk behandeld is. Maar dat zijn vragen, die wel eerst later voor een vruchtbare behandeling vatbaar zijn.“¹

Dieser hier aufgeworfene Problemkomplex soll als ungefähre Richtungsangabe für das Ziel der folgenden Untersuchung vorgegeben werden. In ihm sind zwei wesentliche Fragen eingeschlossen, die methodisch streng voneinander gesondert werden müssen. Eine wichtige Voraussetzung für ein Verständnis der Herrmann'schen Theologie bildet eine Untersuchung ihrer inneren Entwicklung. Weil seine Gedanken nicht ein einheitliches Ganzes von gleichbleibender Eigenart darstellen, die grundlegenden Linien starke Verschiebungen erfahren, so müssen die Hauptstadien im Fluß der geschichtlichen Genesis voneinander abgegrenzt werden. Zugleich müßte

1. I. C. Roose: De Theologie van W. Herrmann. (Proefschrift) 1914, 152

es sich darum handeln, den einheitlichen „Zug“ in dieser Fortbildung der Gedanken aufzuweisen, wie er sich schon in den älteren, mehr erkenntnistheoretisch orientierten Erörterungen deutlich erkennbar ausprägt, dann in den Hauptschriften Herrmann's mehr und mehr sich durchsetzt und schließlich in dem Beitrag in der „Kultur der Gegenwart“ gewissermaßen zum Abschluß kommt. So schauen wir unmittelbar in den Prozeß der gedanklichen Bewegung hinein.

Wird die Theologie Herrmann's zunächst rein unter den Gesichtspunkt ihrer inneren Entwicklung gestellt, so tritt an die Stelle einer religionsphilosophischen die Form einer immanenten Kritik. Bei solcher Stellungnahme kann man der Gedankenwelt Herrmann's in ihrer besonderen Eigenart gerecht werden, ohne fremde Fragen an ihn heranzutragen und ihn mit fremdem Maßstab zu messen.

Ein anderer Problemkomplex einer historischen Untersuchung ist bei Roose nur angedeutet. Wichtig ist für ein Verständnis der Theologie W. Herrmann's weiterhin vor allem die Frage nach ihren geschichtlichen Wurzeln, die Aufdeckung der Einflüsse, die entscheidend auf sie eingewirkt haben. Sie sind es, die die eigentlich bewegenden und weiterdrängenden Momente in dem Prozeß der geschichtlichen Entwicklung ausmachen. Sie bilden die in der Gestaltung der Herrmann'schen Theologie miteinander ringenden, auf einen Ausgleich hintendierenden Grundelemente. Eine solche theologiegeschichtliche Betrachtungsweise ist sich dessen bewußt, daß sie die Originalität, die selbständige religiöse Kraft, diejenige Einheit nicht berührt, die in der Persönlichkeit Herrmann's selbst ihre tiefsten und verborgensten Wurzeln hat. Dafür ist die Ehrfurcht vor diesem großen Theologen ein unmittelbarer Bürge.

Dieser zweite Aufgabenbereich hat in methodischer Hinsicht den ersten zu seiner logischen Voraussetzung. Da das Ganze der theologischen Gedankenwelt Herrmann's nicht einheitlich ist, so kann die spezifisch ideengeschichtliche Fragestellung erst dann konkret gestellt werden, wenn die Gedanken Herrmann's nicht mehr als in einer Ebene gelagert gedacht werden. So kann die Aufweisung der geschichtlichen Wurzeln nur von einer Klärung der Frage nach der inneren Entwicklung der Herrmann'schen Theologie selbst ihren Ausgang nehmen.

Der zentrale Punkt, an dem gewissermaßen die „Fäden“ der Herrmann'schen Theologie zusammenlaufen, ist das Objektivitätsproblem. An der wechselnden Form seiner Lösung lassen sich deutlich die verschiedenen, wichtigen Stadien der Entwicklung der Herrmann'schen Gedanken aufweisen. Es kann sich erst im Lauf der Untersuchung bestätigen, mit welchem Recht gerade dieser Punkt als das organisierende Zentrum der Gedanken gewählt ist, als die perspektivische Mitte, von der aus die verschiedenen Linien dieser Theologie sich jedesmal als eine Einheit schauen lassen. Es wird sich zeigen, wie dieses Verhältnis der auf Objektivität und Subjektivität hindrängenden Linien nicht nur den Leitfaden abgibt, an dem sich die innere Entwicklung der Herrmann'schen Theologie aufreihen läßt, sondern wie hier auch das Problem unserer zweiten Fragestellung einzusetzen hat.

A.

Die innere Entwicklung der Herrmann'schen Theologie.

a) *Die älteste Periode.*

aa) *Darstellung.*

I. Die gegensätzlichen Grundelemente in der Herrmann'schen Erkenntnistheorie.

1. Die erste und älteste Form der Herrmann'schen Gedanken ist repräsentiert durch seine Veröffentlichungen bis etwa 1880, im wesentlichen also durch die Schrift „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“,¹ von der wir auszugehen haben. Für ein Verständnis Herrmann's ist diese Schrift in der Hauptsache von historischem Interesse. Zwar sind ihre Grundzüge auch später noch erkennbar; aber sie ist dann bei ihm durch ein neues Verständnis des Wesens der Religion wie der Wissenschaft überholt. Jedoch hat die hier im Mittelpunkt stehende Frage das Interesse Herrmann's immer wieder in Anspruch genommen. Deutlich handelt es sich um das Objektivitätsproblem. Das Ziel bildet die theologische Aufgabe, „das Bewußtsein der christlichen Gemeinde von der Allgemeingültigkeit dessen, woran sie glaubt, zu recht-

1. Eine Grundlegung der systematischen Theologie. 1879. Zitiert: Relg.

fertigen".² Es kommt ihm darauf an, „die religiöse Wahrheit in der Relation zu einer konstanteren Größe zu entwickeln als die subjektive religiöse Erfahrung ihrer Natur nach sein kann“,³ über die „Schwankungen des subjektiven Erlebens“⁴ hinauszukommen.

Herrmann geht von dem Kantischen Gedanken einer Analyse der Einheit des Bewußtseins als der transzendentalen Bedingung jeder Erfahrung aus. Durch den Inbegriff allgemeingültiger und notwendiger Regeln der Verknüpfung, durch die transzendente Apperzeption als Einheit der synthetischen Funktionen des Bewußtseins erhält die Wahrnehmung erst den Wert der Erfahrung d. i. objektiver Gegenständlichkeit. Die raumzeitliche Anschauung hat wegen ihres synthetischen Charakters als Bedingung und Konstruktionsform der Gegenständlichkeit überhaupt objektive Bedeutung im transzendental-kritischen Sinn. Eine weitere „Phase“ im Prozeß gegenständlicher Objektivierung, eine notwendige Bedingung objektiver Realität sind die relationalen Kategorialformungen des Bewußtseins in ihrer Erkenntnis überhaupt erst begründenden, synthetischen Funktion.

Deutlich wird also von Herrmann an dem Affizierungsschema, an der Grundschematik der Erkenntnistheorie⁵ festgehalten, die von der stets schon vorausgesetzten Subjekt-Objekt-Korrelation bedingt ist. Statt auf die Marburger rein logistische Interpretation führt die Betonung des empirischen Faktors, der als urgegeben zu Grunde liegenden „qualitativen Differenzen“, der Anschauung auf Kant selbst zurück. Empfindung ist für Herrmann nicht ein Rest, der noch nicht in die theoretische Sphäre der gesetzlichen Souveränität des Denkens eingegangen ist, nicht die verschiebbare, jeweilige Grenze der Gegenstandskonstitution. Freilich wird diese Angabe noch näher bestimmt werden müssen. In ihr ist nämlich schon ein wesentliches Problem der Herrmannschen Theologie verborgen.

Stellen wir die Frage nach dem Verhältnis Herrmann's zu Kant, so wird sich doch gerade hier ein bedeutsamer Unterschied

2. Relg. III. Die Sperrungen in den Zitaten stammen nicht vom ursprünglichen Verfasser!

3. Relg. 3.

4. Relg. 4.

5. Relg. 23 f., 32.

beider zeigen. Die Uebereinstimmung geht bis zu dem Punkt, den Kant die Unabschließbarkeit der Gegenstandskonstitution, Herrmann die Grenzenlosigkeit des reinen Naturerkennens nennt.

Nun hat aber nach Herrmann das wissenschaftliche Naturerkennen eine letzte, praktischen Motiven entspringende Voraussetzung, die der durchgängigen Begreiflichkeit der Welt. Methodisches Prinzip der „Kritik“ ist dagegen die Begründung jeder objektiven Realität von Gegenständlichkeiten einer bestimmten Gegenstandsklasse in einem Inbegriff transzendentaler Bewußtseinsfunktionen, der die Geltung dieser Realität erst konstituiert. So führt hier Kant die „subjektive Maxime der Urteilsthraft“ ein. Sie ist eine Methode der Reflexion über Gegenstände der Natur, über ihre Möglichkeit als Erkenntnis-system, zur Erlangung einer systematischen Einheit der empirischen Gesetze in der Zweckidee. Das Gesetz der „Spezifikation“ der Natur hat als „Heautonomie“ nur die regulative Bedeutung der Forderung der Klassifizierbarkeit, der Unterordnung unter ein umfassendes, systematisches Prinzip. Sie ist eine notwendige Frage an das Material der empirischen Gesetzmäßigkeit, ist gegenüber der Nomothetik der Gegenstandskonstitution eine weitere, sinngebende Formung durch eine apriorische, transzendentalsubjektive Gesetzmäßigkeit.

Nach Herrmann steht diese Auffassung der Natur im Dienst eines zielstrebigem Wollens, in enger Verbindung mit Lust und Unlust als der letzten Veranlassung eines zweckrealisierenden Handelns. „Die grundlegende Hypothese der wissenschaftlichen Naturerklärung, die Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur, ist nur möglich für fühlende und wollende Wesen“.⁶

Auch Kant bringt Lust und Unlust in enge Verbindung mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur. Nach der kritischen Analyse des Erfahrungsurteils und des Wollens auf seine notwendigen apriorischen Bestandteile hin bekommt ja in der Kritik der Urteilsthraft das Moment der Lust seine allgemeingültige und notwendige Bestimmung. Sie erhält eine kritische, gesetzmäßige Objektivierung durch ihre Verknüpfung mit der transzendentalen, reflektierenden Urteilsthraft. Es ist die Be-

6. Relg. 35.

deutung dieser Erweiterung des kritischen Objektivitätsbegriffes, daß nicht eine unendliche Heterogenität besonderer, empirischer Naturgesetze der reflektierenden Urteilskraft widerspricht, die auf subjektiv zweckmäßige Spezifikation der Natur in Gattungen ausgeht.

Damit ist der Herrmann'sche Begriff einer p r a k t i s c h e n Zweckmäßigkeit geradezu abgewiesen.⁷ Der Begriff „Zweck“ umfaßt bei Kant den Inbegriff aller hochwertigen Synthesen a priori, die der Sinnfunktion zugehören oder Gestaltcharakter haben. Herrmann redet demgegenüber von einer „subjektiv motivierten“, „praktischen“ Voraussetzung der wissenschaftlichen Naturerkenntnis „als dem Widerschein des Zweckes, dem wir das Erkennen unterordnen“,⁸ von einer Analogie zu „dem dunklen Meinen des Naturmenschen, welcher die Natur beseelt, um ihrem Verhältnis zu seinem Hoffen und Wünschen einen Ausdruck zu geben“.⁹

Zwar schreibt auch Kant der transzendentalen Urteilskraft keine Objektivität im Sinn der synthetischen Funktionen der transzendentalen Apperzeption zu. Aber hier ist der Begriff der Subjektivität ein grundlegend anderer als bei Herrmann. Die vereinheitlichende Synthesis des sinnlich gegebenen „quale“ in der Konstitution des Gegenstandes ist n o t w e n d i g an jeder Erkenntnis transzendentallogisch, rekonstruktiv aufweisbar als Bedingung ihrer Möglichkeit, ihrer Objektivität. Die Dynamik dieser Funktion ist vom Gegenstand nicht lösbar. Demgegenüber bezeichnet Kant die transzendente Urteilskraft selbst als eine s u b j e k t i v e Maxime d. h. als ein Prinzip, das nichts über die Objektivität der Natur ausmacht, keinen Begriff vom Gegenstand verschafft. Es handelt sich um eine „nachträgliche“ Methode der Reflexion in der Abzweckung auf durchgängige, systematische Einheit. Von ihr muß angesichts der Unmöglichkeit der Grenzbestimmung im empirischen Felde offen bleiben, wie weit der geforderte Prozeß der Reduktion auf letzte Prinzipien möglich sei. Das ist der Sinn des Kantischen Subjektivitätsbegriffes. Der Begriff der Objektivität im kritischen Sinn hat nichts mit dem naiven Objektsbegriff des vorkritischen

7. Kritik der Urteilskraft VI.

8. Relg. 34.

9. Relg. 35.

Denkens zu tun. Ebenso ist der kritische Begriff der Subjektivität etwas anderes als eine Bezeichnung für eine Begründung in subjektiv praktischen Zwecksetzungen. Hier zeigt sich die erste entscheidende Differenz zwischen Kant und Herrmann.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird die Tragweite dieser Einführung eines fremden Momentes noch deutlicher heraustreten. Ebenso wird der hier zu Grunde liegende, andersartige philosophische Einfluß noch klarer werden, der an dieser Stelle nur darum bei Herrmann noch kein maßgebendes Gewicht erlangt, weil diese zwar subjektiv, im Erlebnis von Lust und Unlust motivierte Voraussetzung dennoch für ihn „keine Zwecksetzung individueller Art“ ist.¹⁰

Aehnlich wird von Herrmann auch der Gedanke des Weltalls begründet, den die zweckhaft und zielbewußt handelnde Person als Bedingung ihres Wirkens voraussetzen müsse. Die Realität der Welt als eines einheitlichen Ganzen wird auf eine zweite mögliche Quelle von Existenzaussagen und Gewißheit gestützt, die „solidarische Verbindung mit unserer individuellen Existenz“, die Forderung des Gefühls, „die ihr Recht nur durch ihre subjektive Energie begründen kann“,¹¹ auf „das inappellable Urteil des Gefühls und insbesondere die gefühlsmäßige Gewißheit der eigenen Existenz, welche die Gewähr ihrer Geltung in sich selbst trägt“. „Nicht weil wir sie erkennen, halten wir eine so beschaffene Natur für wirklich, sondern weil wir sie wollen“.¹²

Bei Kant hat der Gedanke des Weltganzen nicht Gültigkeit als Axiom, die Totalität des Objektes als wirklich zu denken. Hier gilt er vielmehr als Problema für das Subjekt, als ein Aufgegebenes, als eine den steten Regressus in der empirischen Synthesis der Bedingungen gebietende Regel. Die substantielle, dingliche Existenz ist aufgelöst in ein funktionales Gebilde, in Postulate, Richtungen ohne Antizipationen eines als Objekt vor allem Regressus Gegebenen. Transzendental-kritisch gibt es keine Frage nach der Realität und Wirklichkeit des Weltganzen, sondern nur die nach seinem Sinn, seiner Bedeutung als einem regulativen Prinzip der reinen Vernunft, nur ein asymptotisch erreichbares Aufgegebensein der projektierten systematischen

10. Relg. 36.

11. Relg. 40.

12. Relg. 37.

Einheit. Es handelt sich also um einen methodologischen Gesichtspunkt. Eine bloße Projektion als Spiegelbild der Funktionen der reinen Vernunft, ein asymptotisch erreichbares Aufgegebensein der projektierten systematischen Einheit, das „Schema“ des regulativen Prinzips der systematischen Einheit der Naturerkenntnis ist jedoch bei Herrmann durch eine transzendente „Subreption“ zur objektiven Einsicht in ein substantielles „Etwas“ geworden.

Hier tritt in der Vergleichung eine bedeutsame Eigenart des Herrmann'schen Denkens gegenüber dem Kant's hervor. Wir haben trotz der Anknüpfung und dem formalen Anschluß an Kant eine eigenartige Durchbrechung der Immanenz der Transzendentalphilosophie. Fundamentiert ist sie in der Berufung auf eine umfassendere Gewißheitsquelle im Gefühl, auf die Forderungen der Selbstbehauptung, die als ein selbständiges Realitätskriterium höherer Art gelten. „Unter dem Druck dieser subjektiven Gewißheit wird der Gedanke eines Weltganzen erzeugt . . . allerdings unter gewaltsamer Umdeutung von Begriffen, welche für das bloße vorstellende Bewußtsein einen ganz anderen Sinn haben müssen . . .“¹³

In der Bestimmung der Gültigkeit des Seelenbegriffes haben wir bei Herrmann das eigentliche Prototyp aller anderen gefühlsmäßig vermittelten Gewißheit, den eigentlichen Zugang zu dem Bereich übersinnlicher Realitäten, das sich dem wissenschaftlichen Erkennen entzieht. Hier liegt im erkenntnistheoretischen System die eigentliche Einbruchsstelle eines prinzipiellen, schrankenlosen Subjektivismus. Die lebhaftete Betonung dieser Subjektivitätskomponente findet ihren Ausdruck in der stark atheoretisch gefärbten Terminologie, wenn Herrmann hier von einem „unüberwindlichen Gefühl“¹⁴ spricht, „dessen Druck dem Bewußtsein das Bild einer Seele aufnötigt“, von einem „Bezwungenwerden von der Macht subjektiver Einflüsse“, „von der gewaltsamen Umbildung unserer Vorstellungen durch die subjektive Lebendigkeit des Selbstgefühls, die ein noli me tangere für das Erkennen setzt“.¹⁵

Dieser psychologistisch pragmatistische Zug, der in dem doppelten Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff seinen charakte-

13. Relg. 40.

14. Relg. 41.

15. Relg. 47.

ristischen Ausdruck findet, der individualistisch gefärbte Subjektivismus steht in einer eigentümlichen Spannung zu dem transzendentallogischen Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Prinzipienlehre. Die transzendente Bedingung allen Denkens, die die logische Einheit des Gedankens begründet, ist in einer „transzendentalen Subreption“ mit der Erkenntnis eines Objektes gleichgesetzt. Trotz anfänglicher Anerkennung ist der transzendentallogische Rahmen durch die Einführung einer neuen, weiterreichenden Gewißheitsquelle ganz anderer Art gesprengt. So schafft sich Herrmann in einer letztlich apologetisch begründeten Tendenz Raum für die religiös-theologischen Vorstellungen.

Dabei muß jedoch zunächst beachtet werden, daß diesen, ihrem letzten Sinn nach theologischen Interessen im gestaltlichen Aufbau auch eine Eigenberechtigung zukommt. Dieser Subjektivismus des Erlebnisstandpunktes ist zunächst in einem starken Wirklichkeitsinteresse begründet. „Wirklich ist hier also nicht das Erklärbare, sondern das, was von dem so in seiner Tiefe erfaßten Selbstgefühl genossen werden kann, das Erlebbare“.¹⁶ Zentrales Anliegen ist das Realitätsinteresse. Das muß innerhalb dieser Herrmann'schen Spekulationen gewürdigt werden. Dieser „Realismus“, der die Souveränität der Wirklichkeit gegenüber illusionistischen Gefahren betont, ist ein innerlich begründetes und tief berechtigtes Moment. Freilich würde ihm auch ein Denken von kritizistischer Grundstruktur genügen, das geistige Wirklichkeiten von größtem Realitätscharakter kennt. In diesem starken Wirklichkeitsinteresse haben wir den eigentlichen Sinn, die nächstliegende Funktion der neuen Gewißheitsquelle zu erkennen, die Eigenberechtigung des neu-eingeführten Gestaltelements, die zunächst von dem besonderen theologischen Interesse unabhängig ist. Der realistische Erlebnisstandpunkt wird nun freilich von der religiösen Einstellung begünstigt. Er weist so seiner gestaltlichen Bedeutung, seiner Funktion nach einen eigentümlich schwebenden Charakter auf, den eines Mittelgliedes, dem in seiner Eigenberechtigung eine gewisse Selbständigkeit zukommt und das doch letztlich im Dienst eben eines apologetischen Interesses steht.

16. Belg. 114.

Die Differenz der Herrmann'schen Erkenntnistheorie von der Kant's zeigt sich noch einmal deutlich bei der Vergleichung des Ding-an-sich-begriffes. Herrmann geht von dem Gedanken aus, daß für ein interesseloses, reines Erkennen die Erkenntnisobjekte die Natur unendlicher, sich verlierender Vorstellungsserien ohne fest abgeschlossene, dingliche Bestimmtheit haben. Erst durch die Relation zu der subjektiven Lebendigkeit des Selbstgefühls statt zu dem rein formalen Bewußtsein überhaupt soll nun nach Herrmann diesen an sich endlosen Vorstellungsserien der notwendige Hintergrund eines in sich ruhenden, festen Seins wirklicher Dinge zukommen.

In der Kantischen Gegenstandsauffassung ist aber durch den Begriff der Rezeptivität, durch die nachdrückliche Betonung des empirischen Faktors als eines notwendigen Konstitutivums des Erfahrungsbegriffes das Moment der Subjektsunabhängigkeit als notwendige Bedingung enthalten. Es ist der Sinn des wichtigen Kantischen Begriffes der „Bedeutung“, daß Realität nur in der Relation zur transzendentalen Zeitbestimmung als dem „Schema“ der Kategorien möglich ist. So wird aus der rein logischen, durch Widerspruchslosigkeit charakterisierten possibilitas des Begriffs die transzendente der Dinge, für die Kriterium die Imaginierbarkeit ist. Es gibt also keine Setzung eines Objektes ohne die Bedingungen möglicher Erfahrung, keine Noumene im positiven Sinn, keine durch „heterotopische“ Anwendung kategorialer Funktionen setzbare, substantielle Gegenstände intelligibler Art. Das „Noumenon im negativen Verstande“, „das Etwas-X“ am Gegenstand sinnlicher Anschauung ist nur ein transzendentales Objekt. Statt Gegenstand im naiven Sinn handelt es sich um die Einheit des Denkens überhaupt, ein Korrelatum der die mannigfachen Data der sinnlichen Anschauung vereinheitlichenden Synthesis, einen problematischen Gedanken, der die Gültigkeitsschranke sinnlicher Erfahrung bestimmt.

Herrmann erkennt solche Bestimmungen als eine „Abstraktion“ an, über die er dennoch meint hinausgehen zu müssen. Die Möglichkeit eines Dinges-an-sich, eines Noumenon im positiven Verstande, „eines Hintergrundes des Unbedingten“¹⁷ sieht Herrmann verbürgt in dessen Relationen zu dem „persönlichen Be-

17. Relg. 52.

dürfnis“¹⁸ nach einem abgeschlossenen Ganzen von Dingen. „Der Dogmatismus des lebendigen Menschen verlangt mit Recht mehr von dem Dinge, als ihm der Kantische „Gegenstand“ zu bieten vermag“.¹⁹ Dabei werden auch die „Erscheinungen“ Kant's zunächst von Herrmann als „wirkliche Dinge“ aus dem Bereich unserer einheitlichen Erfahrungswelt anerkannt. Erst durch diese neue, subjektiv begründete Betrachtungsweise wird das anders. „Die Relation zu unserm Gefühl gibt den Dingen den Hintergrund des Dinges an sich, der sie selbst zu Erscheinungen, zu Realitäten minderen Grades herabsetzt“.²⁰

So hat sich an jedem Punkt der Vergleichung trotz der Anknüpfung an die Resultate des formalen Idealismus ein eigenümlicher Kampf, eine stete, innere Auseinandersetzung mit Kant gezeigt. Ihre zentrale Triebkraft können wir mit Herrmann ein „letztes Realitätsbedürfnis“, ein „Schutzsuchen gegen die Ruhelosigkeit des Kantischen Subjektivismus“ (!) nennen. Als Mittel dient dazu die Berufung auf „die Macht des subjektiven Impulses“.²¹ Das Sträuben gegen die wissenschaftliche Auflösung in Funktionalbeziehungen ist im Grunde ein stets modifizierend mitwirkendes Interesse an der Wirklichkeit des Uebersinnlichen. Diese Tendenz bestimmt schon die grundlegenden Fundamente der Erkenntnistheorie. „Wir meinen an den Dingen ein Mehr von Realität zu haben, als uns Kant an den erkennbaren Erscheinungen, an Objekten möglicher Erfahrung aufweist“.²³ Das Selbstgefühl der Person ist die Offenbarung einer besonderen Art von Realität.²⁴

2. Dieser andere Faden im Gewebe des Ganzen, der sich für uns stets in dem charakteristischen Zurückgehen aus der theoretischen Dimension auf die Eigenart des konkreten, fühlenden und wollenden Menschen anzeigte, geht auf den philosophischen Einfluß Lotze's zurück.

Die spezifische Differenz, die Ich und Nichtich in einer Unvergleichlichkeit des Gegensatzes trennt, kann nach Lotze und

18. Relg. 65.

19. Relg. 31, 51.

20. Relg. 49.

21. Relg. 65.

23. Relg. 47.

24. Relg. 66.

Herrmann nicht in einem theoretisch bestimmbaren Merkmal liegen. Das der Koinzidenz von Denkendem und Gedachten ist eine Eigentümlichkeit jeden Ichs, begründet mein Selbstbewußtsein noch nicht als *m e i n e s*. Der letzte, tiefe Schnitt, der in der Subjekt-Objekt-Korrelation immer wieder vollzogen, ja als prinzipiellster immer schon vorausgesetzt ist, hat vielmehr eine *a t h e o r e t i s c h e* Begründung in einer „unmittelbaren Gewißheit“.¹ Statt eines objektiven, formalen Unterscheidungskriteriums ist es die *B e d e u t u n g*, das unmittelbar erlebte Wertgefühl, das die eine Reihe meiner Vorstellungen begleitet, sind es die gerade sie charakterisierenden Lust- und Unlustgefühle, die dem Unterschied von Ich und Nichtich einen unvergleichbaren Charakter geben. Die Konstitution des Selbstbewußtseins steht in einer engen Korrelation zu der „Lebhaftigkeit des Selbstgefühls“, durch das wir geistige Vorgänge als unsere *e r l e b e n*.² Die daran anschließende Unterscheidung zwischen Denkbarkeit und Erlebbarkeit³ ist der Ansatzpunkt, an dem die subjektivistischen Umbiegungen der kritischen Objektivitätstendenzen bei Herrmann begannen, die den eigentümlichen Doppelcharakter seiner Erkenntnistheorie begründeten.

Dabei stellen für Herrmann die einzelnen psychischen Elemente Konstanten wie Varianten des Ich dar, nicht aber es selbst. Das „hinter“ den psychischen Vorgängen als deren einigendes „Band“ gesetzte eigentlich Wirkliche ist das Ich, der substantielle, dauernde Träger seiner *a b s t r a k t i v* loslösbaren „Eigenschaften“. Trotz der Anknüpfung an Kant macht sich schließlich unter der Oberschicht der Gedanken ein realistisches Grundmotiv geltend. Weil bei Kant die Korrelation des Subjekt-Objektschemas als prinzipielle, stets schon vorausgesetzte Grundposition vorliegt, hat Herrmann hier wirklich eine Möglichkeit, an Kant selbst *a n z u k n ü p f e n*. Eigentümlich ist ihm dabei die Einführung einer neuen Gewißheitsquelle, auf Grund deren er dieses polare Grundschema in einer durchaus realistischen Weise interpretiert.

Aus diesem realistischen Denken Herrmann's erklärt sich auch der im Ganzen seiner Ausführungen vorherrschende andere

1. H. Lotze, Mikrokosmos, 1856, I, 271 sq.

2. I, 273.

3. III, 568.

„Stil“ gegenüber einem wirklich idealistischen Typus des Systems. Man könnte ihn rein phänomenologisch deskriptiv als das Ueberwiegen des Festen, Abgeschlossenen, Ruhenden, Dinglichen, Statischen gegenüber dem Funktionalen, Dynamischen, Polaren, Intendierenden bezeichnen. Auf die typische Grundstruktur gesehen, ist doch bei Herrmann der Realismus in seiner stil- und systembildenden Bedeutung die beherrschende Form gegenüber allen transzendentalen Ansätzen.

Bei Lotze findet sich auch schon die eigentümliche Wendung, mit der Herrmann den Gedanken des Weltganzen begründete. Gleichgültig für den bloßen Verstand ist es eine Realität nur als Setzung einer wertbestimmenden Vernunft.⁴ Nicht Denkbare, sondern Erlebbarkeit bildet den Grund aller Geltungsanerkennung. Im „wirklichen“ Leben haben wir neben wissenschaftlicher Evidenz die Zuversicht, „daß in jenem Gefühl für den Wert der Dinge und ihrer Verhältnisse unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung besitzt, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmäßigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat“.⁵ Ähnlich werden auch von Lotze die ethischen Prinzipien als Aussprüche „der unmittelbaren Stimme des Gewissens“,⁶ einer wertempfindenden Vernunft aufgefaßt. „Die sittlichen Grundsätze wurden stets von dem Gemüte in einer anderen Weise gebilligt als die Wahrheiten der Erkenntnis; auch sie waren Aussprüche eines wertempfindenden Gefühls“.⁷ Die Lust ist der notwendige, Geltung konstituierende Faktor, das Licht, „in dem jede objektive Vortrefflichkeit und Schönheit des Wirklichen erst wahrhaft zu leuchten beginnt“.⁸

Immer wieder kehrt der spezifische Gedanke Lotze's als zentraler im logischen Gefüge der Erkenntnistheorie Herrmann's wieder, daß wir von dem eigenen Wert der Dinge überwältigt und bezwungen werden. Letzter Gewißheitsgrund auch im Sinne eines zureichenden Realitätskriteriums ist, wie die interessante Rehabilitation des ontologischen Gottesbeweises bei

4. I, 266.

5. I, 267.

6. II, 310.

7. II, 309, III, 43.

8. II, 309.

Lotze zeigt, das Erlebnis statt eines Beweises in der rein logischen Sphäre. Ebenso sieht Lotze in den kosmologischen Spekulationen der Mythologie ein Urteil des menschlichen Gemütes über den Wert der Welt, über die Erfüllung „ununterdrückbarer“ Bedürfnisse.⁹ So dürfen wir die ganze grundlegende Unterscheidung Herrmann's zwischen erklärbarer und erlebbarer Wirklichkeit auf den Einfluß der Philosophie Lotze's zurückführen. Dessen Betonung der ethisch teleologischen Grundvoraussetzung des Denkens gibt den die Erkenntnistheorie Herrmann's in ihren Kantischen Grundlagen umbildenden Faktor ab.

Von hier aus werden wesentliche Uebereinstimmungen in den großen Grundzügen der Weltanschauung bei Lotze und Herrmann deutlich. Das Gefühl ist es, daß „von dem Ganzen der Wirklichkeit Formen des Daseins befolgt wissen will, in denen es allein den Wert des Wirklichen verbürgt findet“.¹⁰ Die Aufgabe für unser Handeln ist es, die Kluft zwischen dem Bereich der „Werte“ und der „Gestalten“ zu überbrücken. Aus der Welt der Werte muß die Welt der Formen gedeutet werden,¹¹ ein Gedanke, den Herrmann zum Ausgangspunkt der Weltanschauung gemacht hat. Die praktische Bedingtheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis sieht auch Lotze darin, daß „Zwecke des Handelns zu den Aufgaben der bloßen Erkenntnis hinzutreten“.¹²

Wie tief die von den gemeinsamen Grundgedanken ausgehenden Berührungen sind, zeigt Lotze's Anwendung des Wertbegriffes auch auf die christologische Frage. Die Bezeichnung Sohn Gottes ist „dem gläubigen Gefühl“ verständlich, stellt eine „Wertbestimmung über die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Christus“ dar.¹³ Alle religiösen Wahrheiten sollen ein sittliches Gut, nicht Beschäftigung der Neugier sein.

Gegenüber diesen nahen Berührungen muß doch auch eine starke Einschränkung geltend gemacht werden. Gerade an den Stellen, an denen sich A. Ritschl an Lotze anlehnte, in einer formalen Ontologie, dem Dingbegriff weichen die Herrmann-

9. III, 334.

10. I, 265.

11. I, 268.

12. I, 293.

13. III, 368.

schen Gedanken als eine realistische Interpretation des Kantischen Grundschemas der Erkenntnistheorie von den Gedanken des Mikrokosmos ab. Doch davon wird noch die Rede sein. Wirklichen Einfluß hat auf Herrmann nur die eine von uns herausgehobene, aus dem Mikrokosmos stammende Linie des Lotze'schen Denkens gehabt. Lotze bildete bei Herrmann den Faktor, der das Kantische Grundschema der Erkenntnistheorie umbildete.

Neben wesentlichen Berührungen können so auch wichtige Differenzen Herrmann's und Lotze's stehen. Bei diesem ist die ganze Orientierung der Gedanken wesentlich eine psychologische. Für ihn handelt es sich bei der Betonung des Wertgefühls nicht um eine Geltungsfrage, sondern um ein Verständnis der Geistes- und Ideengeschichte der Menschheit. Gerade in der Geltungsfrage ist Lotze geneigt, die Bedeutung des Gefühls einzuschränken. Er betont, „daß keine Quelle der Offenbarung trüber fließt, keine so sehr einer festen Fassung bedarf als diese, welche ihre Behauptungen über die notwendige Form der Welt nur aus dem Gefühl des Wertes zu begründen vermag . . .“.¹⁴ So gewinnt für ihn die metaphysische Arbeit eine ganz andere Bedeutung. Zwar geht auch Lotze von dem strengen Dualismus zwischen Natur und Geist, Wissenschaft und Sittlichkeit aus, aber sein Ziel ist die Gewinnung einer einheitlichen Weltanschauung, der die prinzipielle Schärfe des Herrmann'schen Dualismus und Irrationalismus fremd ist. Am Anfang steht auch ihm „der unablässige Kampf des menschlichen Gemütes gegen die dunkle und starre Naturnotwendigkeit“, die Aufgabe aber ist ihm die, „die zwiespältigen Gedanken, die sich dort stritten, zur Versöhnung zu bringen“, „die Hinwegräumung jener Schwierigkeiten“.¹⁵ Die ganze metaphysische Lösung selbst ist von Herrmann gemäß seinen eigenen Grundsätzen nicht übernommen worden.

Dennoch haben wir eine Berührung in zentralen Motiven, nicht bloß im antinomischen Ausgang vom rein naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff. Der letzte Sinn der Einführung des Erlebnisses ist ein gleicher; dem Herrmann'schen „Realitätsbedürfnis“ entspricht Lotze's Wirklichkeitsinteresse.

14. I, 267.

15. I, 429.

Auch dieser hat die Sehnsucht des Gemütes zu würdigen gewußt, „das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen“.¹⁶ Nicht das Denken reicht an das Wirklichkeitsproblem heran, nur das innere Erlebnis.

Aus den Uebereinstimmungen und Differenzen ergibt sich das Bild, daß sich in dieser apologetisch interessierten Grundlegung Herrmann's zwei von Kant und Lotze repräsentierte Typen philosophischen Denkens kreuzen, Werttheorie und Transzendentalphilosophie.

II. Das Verhältnis der gegensätzlichen Momente in der Herrmann'schen Erkenntnistheorie.

Zwischen einer konsequent durchgeführten transzendentalen und einer individuell-erlebnismäßigen, einer allgemeingültigen und einer subjektivistischen, einer funktional-gesetzlichen und einer substantiell-dinglichen, einer logischen und psychologischen, einer geltungsmäßigen und genetischen, einer logistisch-rationalistischen und einer emotionalistisch-irrationalistischen Begründung besteht aber ein grundlegender Unterschied von allgemeinsten Bedeutung. Andererseits muß es innerhalb des erkenntnistheoretischen Entwurfs selbst bei Herrmann zu einer relativen Einheitlichkeit beider Linien gekommen sein. Von ihrer Synthesis im Rahmen des Ganzen ist die Lösung des Objektivitätsproblems bedingt.

1. Der sachliche Ermöglichungsgrund einer Einheit beider Momente liegt, wie leicht zu sehen ist, in der relativen und vorläufigen Anerkennung der Kantischen Gedanken. „Wie mir scheint wird den einsamen Denker die bloß theoretische Notwendigkeit über die Hypothese des subjektiven Idealismus nicht hinausführen“.¹ Damit ist aber auch zugleich Herrmann's Gegensatz zu Kant ausgesprochen. Die Form der Einheit Kantischer und Lotze'scher Gedanken ist nicht ein spannungsreicher Ausgleich divergierender Tendenzen in einem das Ganze als solches fundierenden System von Prinzipien, in einer die Thesen der komponierenden Elemente in sich aufhebenden Gesamtresultierenden. Statt dessen haben wir hier das Hilfsmittel einer besonderen Art des Denkübergangs, eine verschiedene

16. III, 559, 547.

1. Metaphysik in der Theolog. 1876, 15.

Rangordnung der beiden nicht gleichwertigen Teilkomplexe, eine asymmetrische Form ihrer Anordnung. Die Kantischen, den steten Gegenstand der inneren Auseinandersetzung abgebenden Gedanken sind hinsichtlich ihrer Bedeutung im Rahmen des Ganzen von geringerem Gewicht.² Es handelt sich formal um ein Grundverhältnis der Synthesis durch abgrenzende Bestimmung der Geltungssphären. Die kritischen Ergebnisse des Idealismus werden gewissermaßen eingeklammert, wieder relativiert, „ergänzt“ und „zum Abschluß gebracht“ von einer „Bedeutung darüber hinaus gebenden“,³ umfassenderen Betrachtungsweise. „Diese Antwort konnte Kant selbst nur genügen, weil er dem tiefen Realitätsbedürfnis, welches mehr in den Dingen sucht, in einer Wirklichkeit ganz anderer Art die Stätte seiner Befriedigung aufzeigte“.⁴ Die Realitäten der umfassenderen, auf Lotze's Gedanken begründeten Sphäre finden in der engeren Kantischen eine symbolische, auf eine transzendierende Betrachtungsart hinweisende Repräsentation als regulative Ideen. Dort sind sie „Symbole des praktischen Impulses“.⁵

2. Die theologische Auswertung dieses erkenntnistheoretischen Resultates beruht auf der Möglichkeit, die religiösen Ueberzeugungen an die praktisch bedingten Urteile der Metaphysik anzuknüpfen.⁶ Die Durchführung dieser leitenden Idee stößt nun aber noch auf große Schwierigkeiten. Das zeigt sich in einer Theorie des Wissenschaftsbegriffes bei Herrmann. In der älteren Darstellung der „Metaphysik in der Theologie“ tauchen diese Probleme noch nicht auf. Hier ist die metaphysische Aufgabe noch die ontologische, unabhängig von der Differenz des physischen und des geistigen Seins und aller Wertbezogenheit auf „unser Wohl und Wehe“.⁷

Wird aber später in der „Religion“ ein subjektives Moment auch schon in der Metaphysik nachgewiesen, um eine Anknüpfung für die Möglichkeit einer religiösen Erkenntnis zu gewinnen, so ist dadurch eine Bereicherung in der gestaltlichen

2. Metaphysik 15, 16.

3. Relg. 75, 65, 66.

4. Relg. 50.

5. Relg. 66, 108.

6. Relg. 68.

7. Metaphysik 8, 15, 16.

Gliederung der Gegenstandstheorie bedingt, die noch inner-systematische Schwierigkeiten aufweist. Die Trennung zwischen den „Vorstellungseinheiten des reinen Erkennens“ und den erlebnisfundierten Realitätssetzungen (z. B. dem Dingbegriff) fällt nicht mit der Scheidung zwischen räumlicher und übersinnlicher Welt zusammen. Die Gleichartigkeit von Religion und Metaphysik, die sich beide vom Werturteil herleiten, muß nun wieder in eine Differenz verwandelt werden. So wird innerhalb der subjektiv erlebnismäßig begründeten Wirklichkeit noch einmal geschieden. Dadurch entsteht als eine den Uebergang vermittelnde, charakteristische Zwischengestalt der Gegenstandsbereich der Metaphysik. Ihren Erkenntnisbedingungen nach gehört sie zum subjektiv erlebnismäßigen Gebiet, ihrer Gegenstandsklasse nach zur Erscheinungswelt.⁸ So ist durch diese Kreuzung der Einteilungsprinzipien ein Einklang zweier Differenzierungen erreicht, der Unterscheidung zwischen desubjektivierenden und erlebnismäßigen Erkenntnisprinzipien und zwischen gegenständlich metaphysischer und religiöser Wirklichkeit.

Metaphysik entspringt nach Herrmann einer mechanischen Beherrschung der theoretischen Mittel in bestimmten, wechselnden, relativen Einzelzielen wissenschaftlicher Forschung, ist eine Betrachtung der umgebenden Welt als „Naturbodens unserer Existenz“. Dem steht ein Handeln gegenüber, das in der Erreichung eines höchsten, umfassenden Lebenszieles gipfelt. Statt einer formalen Ermöglichung eines zielstrebigten Handelns durch eine immanente, exakt gesetzmäßige Einheit des ihm zu Grunde liegenden Materiales setzt es eine transzendente, sinnvolle, „mit verborgener Gewalt“ die Welt zu einem letzten Ziel, dem unbedingt Wertvollen hinleitende Macht voraus. So gelten die metaphysischen Objekte als Produkt des „Zusammenwirkens der formalen geistigen Funktionen überhaupt in ihrer allgemeinen Betätigung“,⁹ die religiösen aber erst als Korrelat einer ganz bestimmten Zielsetzung, „einer individuell bedingten Verwendung der geistigen Kräfte“, „einer ganz bestimmten persönlichen Disposition“.¹⁰ Durch diesen Begriff des Individuellen werden

8. Relg. 118.

9. Relg. 90.

10. Relg. 90, 88.

die der subjektiven Sphäre zugehörigen Gebiete der Religion und Metaphysik, das Ideal der formalen Zweckeinheit und die religiöse Gottesidee unterschieden.

Jetzt läßt sich deutlich die ganze komplizierte Gliederung der Gegenstandsbereiche als Kampf des subjektiven und zugleich individuellen Momentes lebendiger Religiosität mit den objektivierenden Tendenzen der Kantischen Gegenstandsanalyse verstehen. Wir haben hier ein gewalt-sames Einströmen des gefühls- und erlebnismäßigen Subjektivismus und des religiösen Individualismus in die strenge, transzendentallogisch fundamentierte Objektivität und Allgemeingültigkeit des kritischen Denkens.

Das subjektivistische Moment dieses apologetischen Entwurfes hat zugleich auch seine Begründung in einer indirekten, antinomischen Wirkung des Kantischen Wissenschaftsbegriffes. Die exakte Psychologie wird zur Physiologie.¹¹ Diese Enge einer reinen Desubjektivation im Wissenschaftsbegriff drängt Herrmann zu einer ebenso einseitigen Betonung des Erlebnisses, zur Schroffheit des dualistischen Entwurfes der Apologetik. Der individualistische, mit einem extrem subjektivistischen Moment sich verbindende Faktor hat seine Wurzel in der Notwendigkeit einer Trennung der Religion von der Metaphysik innerhalb des Rahmens eines erkenntnistheoretischen Subjektivismus.

Mit dieser Kombination eines subjektiven und eines individuellen Prinzips, die beide grundlegend in der Herrmann'schen Erkenntnistheorie verwurzelt sind, ergibt sich eine eigentümliche innere Spannung. Wir sahen oben, wie das zentrale Anliegen des Herrmann'schen „Subjektivismus“ sein Realitätsbedürfnis, religiös vor allem sein Interesse an der Wirklichkeit Gottes ist. Mit der starken Betonung dieses subjektivistischen Momentes hängt es aber zutiefst innerlich zusammen, daß dieser extreme Subjektivismus nur als Individualismus erscheinen kann. Das Problem der Herrmann'schen Theologie taucht schon in diesen grundlegenden Fragen auf. In der notwendigen Spannung der beiden stets nebeneinanderstehenden, innerlich berechtigten religiösen und theologischen Interessen, des Wirklichkeitsinteresses, das auf den

11. Metaphysik, 5.

Erlebnisstandpunkt drängt, und des Allgemeingültigkeitsinteresses, das über das subjektivistische Moment hinauskommen will, ist das Realitätsbedürfnis, die Betonung der Souveränität der Wirklichkeit so stark empfunden, daß der Subjektivismus als Individualismus die Gefahr der Herrmann'schen Theologie zu werden droht. Das Problem, das in der inneren Spannung beider religiösen Interessen liegt, ist einseitig durch das Vorherrschen des einen Momentes gelöst.

Damit verwickelt sich die Frage; denn der extreme Subjektivismus, der in der Gestalt des Individualismus erscheint, wendet sich jetzt sogar selbst gegen sein eigenstes Anliegen, bildet eine ernste Gefahr auch für den „Objektivismus“, das Realitätsbedürfnis, das Wirklichkeitsinteresse, dem er als Erlebnisstandpunkt Recht verschaffen sollte. So macht sich die spezifische Gefahr der Herrmann'schen Theologie hier in einem ihrer berechtigten Interessen geltend, und dieses berechnete Interesse wird zur spezifischen Gefahr für diese Theologie. Deshalb kann für Herrmann Objektivität nicht mehr Allgemeingültigkeit bedeuten, sondern verengert sich zu dem Moment der bloßen Gewißheit. Die ungenügende Lösung der hier entstehenden Fragen zeigt sich bei Herrmann ganz charakteristisch in dem ungeklärten Nebeneinander der Begriffe Gewißheit und Allgemeingültigkeit, die vielfach durcheinander den eigentlichen Sinn des Objektivitätsbegriffes bestimmen. Diese Doppelheit steht aber in gar keiner Relation zu dem einseitigen individualistischen Subjektivismus der Erkenntnistheorie, ist bezeichnend für die unvollständige Klärung.

III. Die Ethik als Einschränkung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus.

Hat diese Begründung der Religion auf das einseitige, subjektiv-individuelle Erleben jenen schrankenlosen Subjektivismus zur Folge, der als Pragmatismus in letzter Konsequenz auf Wahrheitskriterien überhaupt verzichten muß? „Der Geltungswert des religiösen Objekts wurzelt allein in einer bestimmten Energie des Selbstgefühls“. ¹ Ueber diesen aus apologetischen Gründen gewählten Standpunkt drängt die immanente Logik der Gedanken hinaus, unerbittlich neue Gestaltungszusammenhänge

1. Relg. 118.

fordernd. So sehr der individualistische, apologetische Entwurf es der Religion gestattet, ihr Eigenrecht zu wahren, so gefährlich kann diese Waffe sein, wenn sie sich gegen die Religion richtet, deren absolute Ansprüche zu rein subjektiven und individuellen relativiert und entwertet.

So muß hier ein weiterer, wesentlicher, gestaltmodifizierender Zug in den Linien des Ganzen auftreten. Sein eigentlicher Leistungswert soll in der Ueberbrückung dieser Schwierigkeiten liegen. Die Einführung neuer Tendenzen entgegengesetzter Richtung in das bisher untersuchte Bild schafft eine veränderte Gesamthaltung des Ganzen. Mittel dazu wird die Aufzeigung des „logischen Zusammenhangs der religiösen Weltanschauung mit Erkenntnissen und Ueberzeugungen, welche nicht nur innerhalb der religiösen Gemeinde selbst, sondern auch außerhalb derselben auf Geltung rechnen“.² Es wird sich zeigen, wie hier die ursprüngliche Art der Kantischen Gedanken als ein immanentes Korrektivum zur Auswirkung gekommen ist. So soll die erlebnismäßig begründete Religion in ihrer Universalität als mitteilbares, Gemeinschaft begründendes Faktum gerechtfertigt werden.

Die Anknüpfung für diese universelle Tendenz kann Herrmann nur im Ethos finden. Der subjektivistische Ansatz im individuellen Werterleben soll hier weitergeführt werden. In der Richtung der Tendenzen, wie sie unter dem Einfluß Lotze's in die Erkenntnistheorie Herrmann's eingedrungen sind, würde die Betonung des „sittlichen Gefühls“ als Begründung der Ethik liegen. Eine konsequent durchgeführte Theorie des Werturteils würde sich darauf stützen, „daß das Subjekt im Gefühl der Lust und Unlust ein Mittel besitzt, eine Ordnung der Werte herzustellen, welche etwas ganz anderes besagt als die Ordnung der Vorstellungen im Bewußtsein“.³ Der Typus einer solchen Ethik wäre der eudämonistische, ihr Ziel die Glückseligkeit.⁴

Hier erfolgt nun eine entscheidende Umbiegung der Herrmann'schen Gedanken, die Anbahnung einer neuen Lösung des Objektivitätsproblems. Herrmann unterscheidet jetzt scharf zwischen einer Eruiierung psychologischer Zusammenhänge und

2. Relg. 10.

3. Relg. 140.

4. Relg. 141.

dem Geltungsanspruch, der nach „der eigentümlichen Wirklichkeit des Sittlichen“, seinem Sinn fragt.⁵ Das Wesen des Kantischen Begriffs der „Deduktion“ als einer Rechtfertigung der Gültigkeit einer Erkenntnis ist hier aufrecht erhalten. „Die Frage nach dem Sittlichen verlangt nicht eine Erzählung von dem Zwang, welchen ein Menschengemüt durch die im Lichte der Lust ihm leuchtenden Werte erfährt, sondern es wird Auskunft gefordert über eine Notwendigkeit der Willensbestimmung, welche gedacht werden muß.“⁶ Die Frage nach dem Unbedingten führt über jedes Werterlebnis hinaus. Hier wird eine Möglichkeit sichtbar, über die subjektivistischen Ansätze des ersten Entwurfes hinauszukommen. „Auf ein subjektives Erlebnis, in dessen genossenem Werte das Menschengemüt seine Ruhe fände, läßt sich die Notwendigkeit des Sittlichen nicht zurückführen“.⁷

Die „Umkehrung“ der transzendentalen Methode besteht darin, daß das Sittengesetz zur logischen Bedingung jeder ethischen Wertsetzung, aller „ethischen Erfahrung“ wird. Dieser Gedanke ist von Herrmann erreicht.⁸ „Wenn das Sittengesetz gedacht wird, so erhebt es sich über alle möglichen inneren Erlebnisse des Subjekts als die Bedingung, unter welcher allein dieselben erst ethischen Wert erhalten können“.⁹

Daß hier eine Klärung und Vertiefung und Neufassung früherer Ansätze vorliegt, hat Herrmann selbst gelegentlich deutlich ausgesprochen. Die transzendente Begründung der Autonomie ist eine „Bestätigung“ des „subjektiven Protestes gegen die schrankenlose Geltung der Naturgesetze“, eine „Rechtfertigung“ der „subjektiven Ueberzeugung von einem eigenen Willen“,¹⁰ eine „Befestigung und Förderung“ des „in subjektiver Ueberzeugung gesetzten Innenlebens“,¹¹ eine „Erweiterung der Reflexion über die Werte, unter deren Eindruck die Handlung sich vollzieht, zu dem Gedanken, daß sich in ihnen

5. Relg. 255.

6. Relg. 145.

7. Relg. 146.

8. Relg. 163, 165.

9. Relg. 163.

10. Relg. 182.

11. Relg. 199.

ein unbedingtes Gesetz darstellt“.¹² In den sittlichen Ideen „verschärfen und vollenden sich“ „die dem Selbstgefühl der Person entsprechenden Vorstellungen“.¹³

Die Frage nach der Lösung des Objektivitätsproblems berührt einen differenzierten Zusammenhang. Das im Wert-erlebnis begründete religiöse Urteil über die Welt, die Erhebung über den geschlossenen Naturzusammenhang bekommt durch das autonome Gesetz der reinen Sittlichkeit erst einen „positiven Inhalt“. In der Religion wird das Unbedingte nicht gefunden.¹⁴ Durch die Ethik gibt es erst einen von naturgesetzlicher Verflochtenheit unabhängigen Endzweck auch in der Religion.

Ebenso ergibt sich umgekehrt die Notwendigkeit einer „Einbettung“ des Ethos in die religiöse Sphäre. Die kausal-gesetzlich geordnete Welt wird in der religiösen Betrachtungsweise zu einer für die Durchführung des sittlichen Endzwecks „durchscheinenden“. Selbständig ist nur die Begründung der Ethik, ihre Entfaltung hat eine religiöse Umgestaltung unserer empirischen Weltansicht zur Voraussetzung. „Daraus ergibt sich, daß Religion und Sittlichkeit die nicht auseinander abzuleitenden, aber aufeinander angewiesenen geistigen Funktionen sind, in welchen persönliches Leben zustande kommt.“¹⁵ Es handelt sich um eine Selbständigkeit zweier aufeinander übergreifender und sich durchdringender Gebiete. Das ist ermöglicht durch den gemeinsamen Koinzidenzpunkt einer Identität des Endzwecks in beiden Strukturen. So kann die transzendente Autonomie der reinen Sittlichkeit für Herrmann immanentes Korrektiv des extrem individualistischen und subjektivistischen Ansatzes werden, auf dem ja zunächst die Religion aufgebaut war. Die Durchdringung und Verflechtung, die Ueberlagerung und Ineinanderschiebung beider Gebiete ergibt einen Raum der Identität. „Dann muß aber die Welt des Glaubens im Grunde identisch sein mit der Welt des Menschen als einer sittlichen Person.“¹⁶

12. Relg. 236.

13. Relg. 204.

14. Relg. 155.

15. R 250.

16. R 268.

Dadurch ist nun auch eine nähere Bestimmung des Subjektivitätsbegriffes bei Herrmann gegeben. Innerhalb seines Bereichs bleibt die Aufdeckung einer Gesetzmäßigkeit offen.¹⁷ So haben wir eine doppelte Fassung dieses Begriffes, eine neuere, bestimmtere, charakterisiert durch das bloße Merkmal der Zugehörigkeit zum innern Leben der sittlichen Person, die frühere und radikalere, alle Gesetzhlichkeit als Formelement leugnende. Analog wird jetzt zwischen Objektivität als Zugehörigkeit zur Sphäre rein theoretischer Erkenntnis und transzendental-kritischer Notwendigkeit unterschieden. So ermöglicht sich eine eigenartige Umlagerung der Gegensätze. In der „inneren Welt persönlichen Lebens“ braucht nicht „subjektives Belieben“ zu walten, kann auch die „gesetzmäßige Macht der Wahrheit“ herrschen.¹⁸ Individuelle Gültigkeit als Gegensatzbildung zu theoretischer Notwendigkeit schließt transzendente Allgemeingültigkeit nicht aus.¹⁹

Welchen Leistungswert haben diese neuen Ansätze für das Objektivitätsproblem? In dem Durchdringungsschema erhalten die religiösen Vorstellungen ein Gültigkeitskriterium, das zugleich eine „be-inhaltende“ Funktion ausübt. Ihm verdanken sie ihre „teleologische“, auf den sittlichen Endzweck bezogene Struktur. Mit dem Gebiet der partialen, notwendigen Koinzidenz entsteht ein fest umreißbarer, objektivierter Invariantenschatz religiöser Vorstellungen. „Alles, was als religiöse Erkenntnis und religiöses Gefühl genannt wird, muß sich dadurch legitimieren können, daß es dazu dient, die sittliche Persönlichkeit in sich zu vollenden und als Endzweck über die Welt zu erheben.“²⁰ Ausführlich wird das an der Gottesvorstellung von Herrmann durchgeführt, die so von den naturhaften und ästhetischen Zügen befreit und zur Klarheit begrifflicher Bestimmung gebracht wird.²¹

Das individualistische Moment in der Begründung der Religion auf subjektive Werterlebnisse des Einzelnen ist so überwunden. Nicht mehr auf die „Energie des Selbstgefühls“, „ein zufälliges subjektives Ereignis“, „ausreichend für das einzelne

17. R 273.

18. R 279.

19. R 141.

20. R 268, 250, 207 u.

21. R 208.

Subjekt“, ist die Religion gegründet. In dem allgemeingültigen Sittengesetz wird die Wirklichkeit dessen vorausgesetzt, „was nicht gewußt, sondern nur im religiösen Sinn geglaubt werden kann“.²² Das Werturteil bedeutet jetzt für Herrmann „eine Isolierung des religiösen Subjekts“.²³ Die ethische Religion muß die Schranken des Subjekts durchbrechen.

Das Lageverhältnis, die Richtungsverschiedenheit, die Zerfällungsmöglichkeit der auf Subjektivität und Objektivität hindrängenden Momente hat sich immer mehr als mit der differenzierten gestaltlichen Gliederung zusammenhängend erwiesen. Auch ohne sie in ihrer ganzen Kompliziertheit darzustellen, läßt sich Herrmann's Lösung des Objektivitätsproblems jetzt übersehen.

Aus dem Normiertsein durch das Ethos, aus der teleologischen Struktur der religiösen Vorstellungen resultiert ihre Allgemeingültigkeit. Sie haben nun einen für jeden sittlichen Menschen geltenden „positiven Inhalt“, die Form der Ausdrucksfähigkeit, substantial beharrender Identität, die Gestalt eines zentralen, objektivierten „Kernes“. „Die Modifikation der Weltstellung ist nicht die Folge, sondern der Inhalt der religiösen Erfahrung.“²⁴ Das ist der konkrete Inhalt des religiösen Erlebens, „soweit es überhaupt in die Vorstellung eingeht und der dogmatischen Erörterung zugänglich ist“.²⁵

Jetzt ist Subjektivität als Gegensatz zum theoretischen Denken und zum Naturgesetz,²⁶ als Zugehörigkeit zum inneren Leben der Person eine wesentliche Komponente, eine charakteristische Formbestimmtheit des ganzen religiösen und ethischen Gebietes als solchen. Dennoch kann von Allgemeingültigkeit des weltanschaulichen Momentes in der Religion und von Allgemeingültigkeit der Ethik die Rede sein. In der intensivierten und dem Umfangsbereich nach begrenzten Fassung der Subjektivität ist sie die Eigenschaft eines rein individuellen, variablen, keiner Objektivierung fähigen Phänomens. Als solches kommt sie nur noch dem übrig bleibenden Rest, „dem geheimnisvollen Dunkel der Gefühlszustände“, „den die religiöse

22. R 253.

23. R 251.

24. R 226.

25. R 226.

26. R 274.

Erfahrung umwogenden, gestaltlosen Gefühlen“ zu, „welche die subjektive Aneignung der religiösen Weltanschauung begleiten“. ²⁷ Eine analoge Doppelheit gibt es in der Ausdruckssphäre, wenn begriffliche und „andeutend, symbolische“ Formungen unterschieden werden. ²⁸

An den Abschluß dieser Untersuchung der ältesten Form der Herrmann'schen Gedanken können wir die zusammenfassende Stelle setzen, die aus seiner Auseinandersetzung mit Pfleiderer stammt: „Die charakteristische Bestimmtheit, in welcher jede konkrete Religion ihr wirkliches Dasein hat, ist ihre Weltanschauung und das, was der praktischen Aneignung derselben folgt, eigentümlich gefärbte Gefühle und Stimmungen, in welchen sich die Stellung reflektiert, die der Mensch durch seine Religion einnimmt.“ ²⁹

Wir haben uns zunächst um die „technische“ Bedeutung der ordnungsreichen und sehr kompliziert aufgebauten gestaltlichen Differenzierungen bemüht, die den primären Ansatz modifizierten. Dabei hat sich eine überraschende, fast völlige Umkehrung, eine grundlegende Wendung in der Richtung der Gesamttendenz ergeben, ein interessanter Fall der Schwerpunktsverlagerung im Verlauf des konstruktiven Systemaufbaus selbst. Das Moment der „objektiven Weltanschauung“, ³⁰ die „festen Linien“, ³¹ „die der christlichen Religion wesentlichen Urteile über Gott, den Menschen, die Welt“ sind als die festen und identischen Momente gewissermaßen von „Substanzcharakter“ in den Vordergrund gerückt. Der freie Spielraum der primären Ansätze subjektivistischer und individualistischer Art ist immer stärker eingeengt worden. Die Aufgabe der Dogmatik beschränkt sich jetzt auf die Erörterung dessen, „was in der Form mitteilbarer Vorstellung sich erfassen läßt und deshalb geeignet ist, die Gemeinsamkeit des religiösen Lebens in einer Kirche zu vermitteln.“ ³³ Die Innerlichkeit der subjektiven Religion ist nichts für sich Wirkliches. Das

27. R 224; 226.

28. R 224.

29. R 337.

30. R 336.

31. R 379.

32. R 337.

33. R 224.

Individuellste im persönlichen Verhältnis zu Gott kann nicht unmittelbar zum Ausdruck kommen, ist unaussprechlich.

bb) Weiterführende Momente innerhalb der
Lösung der ältesten Periode.

I. Spannungen in dem Aufbau des Verhältnisses von Religion
und Sittlichkeit.

Ueberblicken wir diese völlige Wendung, so taucht die Frage auf, wieweit sie ihren Leistungswert wirklich erfüllt. Sind in dieser gekünstelten Form des Aufbaus nicht dennoch Spannungen geblieben, die über diese Gestaltung der Gedanken in einem immanenten Prozeß notwendig hinausdrängen müssen? Dieser sich stetig komplizierende Aufbau mit seinen Beziehungsmannigfaltigkeiten hat freilich die Kraft, die Elastizität, variable Formungen und innere Spannungen zu ertragen. Aber es wird dennoch zu prüfen sein, ob der so nachdrücklich aus apologetischen Gründen betonte und explizit eingeführte subjektivistische und individualistische Ausgangspunkt nicht auch später noch nachwirkt, aus rein innersystematischen Gründen diese Form der Lösung unmöglich macht. Für ein wirklich geschichtliches Verständnis der Herrmann'schen Theologie ist es notwendig, die Punkte herauszuarbeiten, die hier weiterführen müssen, zu neuen Lösungen mit neuen Methoden hintendieren.

Zunächst sei eines der Momente angeführt, das neue Ansätze erforderlich macht. Von Herrmann ist die Selbständigkeit von Religion und Sittlichkeit behauptet worden. Damit muß in dem oben wiedergegebenen Gestaltzusammenhang das Objektivitätsmoment auf die Elemente innerhalb der religiösen Vorstellungen beschränkt bleiben, die von der Ethik aus eine inhaltliche Bestimmung erfahren. Diese Geltung der objektivierenden Funktion der Ethik rein für die auseinandergesetzte „be-inhaltende“ Wirksamkeit bedeutet aber nichts anderes, als daß der primäre, subjektivistische Ansatz der Werturteilstheorie auch in der endgestaltlichen Fassung der Zusammenhänge noch bestehen bleiben muß, die Korrektur eine bloße Ergänzung ist. Die Wurzel des Uebels ist nicht getroffen. Dieses unbefriedigende Moment in der Lösung wird noch deutlicher heraustreten. Es weist auf die Notwendigkeit neuer Gestaltungen hin.

Gerade hier zeigen sich weitere Unebenheiten. Sie betreffen die Bemühungen Herrmann's um die Herstellung einer „Gleichgewichtslage“ der beiden sich durchdringenden Funktionen der Religion und Sittlichkeit. Durch die transzendente Methode kritischer Objektivierung ist die Autonomie des Sittlichen gesichert, soweit es der gedankliche Aufbau der Gestalt erfordert. Ebenso scheint zunächst durch die Werturteiltheorie die religiöse Weltbeurteilung in ihrer Selbständigkeit gewahrt. Nun aber zeigt sich schon bei genauerer Betrachtung, das der jeweilige Modus ihrer Abhängigkeit verschieden ist. Nach seinen begrifflichen Momenten ist das Ethos eine völlig selbständig aufbaubare Funktion im vorausgesetzten Sinn. Dagegen ist die Religion für Herrmann ein begrifflich ohne die Selbstgesetzlichkeit des Sittlichen nicht Vollendbares. „Der Glaube an den überweltlichen Gott ist selbst nicht vorhanden, er sei denn durch die Anerkennung des unbedingten sittlichen Endzwecks vermittelt.“¹

Wir haben nun oben schon gesehen, wie für Herrmann die transzendente Autonomie des Sittlichen eine begriffliche Explikation des noch ungeklärten und nicht in seiner Tiefe gefaßten Werterlebnisses ist. Die „energische Subjektivität“, die sich in der Funktion des Werturteils, im religiösen Vertrauen auf eine Macht des Guten in der Welt auswirkt, ist ja im Grunde nichts anderes als das „Selbstseinwollen“, die „Selbstbehauptung“ gegenüber dem Naturzusammenhang in der Autonomie der Sittlichkeit. Das war eine der wesentlichsten Voraussetzungen für den Prozeß der Objektivierung, wie er sich bei Herrmann abspielte. Damit aber ist die „Gleichgewichtslage“ beider Funktionen Religion und Sittlichkeit gestört. Sie ist ein künstlich durch die Architektonik der Gedanken Erzeugtes, nicht aber in der davon befreiten innern Systematik begründet.

Immer wieder wird diese über die Fassadengestaltung, die Darstellungsform hinausdrängende Tendenz an einzelnen Stellen sichtbar, wenn Herrmann von „einem religiösen Hintergrund des sittlichen Bewußtseins“,² von einer „Organisation der religiösen Weltanschauung vom sittlichen Bewußtsein aus“,³ der „Exzentrität“ derselben spricht, falls „sie sich nicht

1. Relg. 217.

2. R 256, 269, 258.

3. R 212.

um das Sittengesetz als Mittelpunkt der sittlichen Welt bewegt“, oder von der „Anwendung des Sittengesetzes in der Form eines religiösen Urteils über unsere Weltstellung“. ⁴ Werturteil und Sittengesetz können nach dem Aufbau der Gedanken bei Herrmann nichts anderes darstellen als eine parallele Schichtung. Die primären Relationsbezüge werden in einem neuen Gefüge systematisiert und vertieft. ⁵ Hinter den Darstellungsformen liegt eine völlige Umlagerung des Gestaltschemas verborgen, deren Konsequenzen Herrmann nicht ziehen wollte. Für den sittlichen Geist ist Religion eine notwendige Funktion. ⁶ Die Verschiedenheit von Kant's Postulatentheorie wird kaum noch faßbar. Die allein durch den wirklichen Verlauf der Linien berechtigten Formulierungen sind die, daß Sittlichkeit sich „im Rahmen der religiösen Ueberzeugung bewegt“, ⁷ daß die religiöse Urteilsfunktion „das Medium ist, durch welches sich die sittliche Gesinnung bei ihrer Entwicklung im Menschen hindurchbewegt“. ⁸

Beide Gedankenreihen, die hier noch zu einer relativen Einheit zusammengeschlossen sind, müssen notwendig auseinander-treten, wenn die hier verwendeten Formeln ihre Anpassungs-fähigkeit und Elastizität verloren haben. Dann muß das kunst-voll und wohl auch künstlich als ein komplexes Ganze aufgebaute System auseinanderfallen. Einerseits muß die innere Systematik, die in dem Ganzen angelegt ist, den Rahmen der Darstellungsform sprengen, mit dem sie hier noch durch archi-tektonische Formungen, durch einen starken Systemwillen in Einklang gebracht ist. Andererseits kann der Gedanke der Selbständigkeit, des Eigenrechtes der Religion nicht von Herrmann zugunsten der Kantischen Postulatentheorie aufgegeben werden. Dazu hat er sie zu scharf und klar als Rationalismus gekennzeichnet.

Mit diesem Dualismus von Notwendigkeiten ist über die weitere Gestaltung der Herrmann'schen Gedanken schon aus konstruktiven Notwendigkeiten heraus präjudiziert. In großen Umrissen kündigen hier sich schon die entscheidenden Linien

4. R 275.

5. R 240, 90.

6. R 253.

7. R 231.

8. R 247, 253.

an, in denen in innersystematischer Weiterentwicklung das theologische Denken Herrmann's verlaufen muß. Sollen wirklich beide Momente festgehalten werden, so müssen sie durch Gebietszuweisung getrennt werden. Das Faktum der Selbständigkeit der Religion kann nicht mehr auf ihr weltanschauliches Moment sich beziehen. Wie das sich schon in der „Religion“ ankündigt, ja gelegentlich ein Mittel der formalen, konstruktiven Einheit von Darstellungsform und innersystematischem Aufbau geworden ist, kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Es ließe sich leicht zeigen, wie hier auch in der Formulierung Herrmann's sich begriffliche und logische Unklarheiten finden. Selbständigkeit wird der Religion mehr und mehr hinsichtlich ihrer Realisierung, ihrer Verwirklichung unter psychologischem Gesichtspunkt zugeschrieben werden müssen. Jetzt wird es freilich von Herrmann noch abgelehnt, was später beherrschend hervortritt, zu zeigen, „wie man vom sittlichen Bewußtsein aus sich Religion aneignen könne“.⁹ Je stärker das Moment der Selbständigkeit und Eigenart der Religion betont wird, desto mehr muß das religiöse Erlebnis in den Vordergrund treten. Dorthin freilich reicht die objektivierende Funktion der transzendentalen Besinnung überhaupt nicht, die die kategoriale Notwendigkeit des Ethos erweist. Das Hervortreten des religiösen Erlebnisses als eines zentralen Momentes heißt aber nichts anderes, als daß wir auf den subjektivistischen Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung wieder zurückgeworfen werden, die Lotze'schen Linien sich durchsetzen müssen.

So führt mit konsequenter, innerer Notwendigkeit die Entwicklung der Gedanken trotz aller Bemühungen Herrmann's um Objektivität auf den ersten Ansatzpunkt des Ganzen zurück. Die Betonung des subjektivistischen Erlebnismomentes, das schon in die ersten Fundamente des erkenntnistheoretischen Entwurfs hineingetragen war, hat zwar dem apologetischen Interesse seinen Dienst erwiesen, aber wie alle Apologetik fordert sie nun ihr Opfer. Im ersten Ansatz sind die auflösenden Kriterien schon mitgesetzt, notwendig müssen sie auch zur Auswirkung kommen. So vermag auch die nachträgliche Berufung auf die transzendental begründete Ethik dem Anspruch eines individualistischen Subjektivismus nicht mehr ent-

scheidend entgegenzutreten, der von Herrmann selbst in der Berufung auf das individuelle Erleben eingeführt war.

Soll überhaupt eine erkenntnistheoretische Besinnung zu Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit führen, so muß sie sich auf die Formmomente beschränken, die „an“ jedem Individuellen aufweisbar sind und in tiefe gemeinsame „Verwurzelungen“ führen. Aber die Art eines erkenntnistheoretischen Grübelns, wie es von Descartes in die neuere Philosophie eingeführt ist, beginnt mit der Skepsis als ihrer ersten Voraussetzung und vermag dann nicht mehr wirklich über sie hinwegzukommen. Je schärfer die Analyse und je reiner theoretisch das Denken, um so mehr ist stets ein skeptischer Unterton vorhanden; denn die Um- und Auswege, die das Descartes'sche Denken nahm, sind für uns verschlossen. Herrmann selbst ging vom Individualismus aus, und darum konnte er ihn nicht in seiner Wurzel treffen. Es ist leicht ersichtlich, wohin von seinen Voraussetzungen aus es führen muß, wenn er mit dem Gedanken der Selbständigkeit der Religion, der Autopistie ihrer Ueberzeugung wirklich entschlossenen Ernst macht. Mit der Unerbittlichkeit der Konsequenz, die das systematische Denken einmal aufweist, wird er zu seinem Ausgangspunkt wieder zurückgeführt.

Daß die als letzte Folgerung dieses Entwurfs gezogenen Linien in strenger Notwendigkeit aus ihm resultieren, läßt sich an ihm selbst schon aufweisen. Die Lösung des Objektivitätsproblems ist nicht ausreichend, auch wenn wir von den inner-systematischen Schwierigkeiten absehen, die auf einen individualistischen Standpunkt zurückführen. Nach dem Verfahren Herrmann's kann Objektivität nur dem „blassen“, allgemeinen Rahmen, dem abstrakten, rein schematischen Moment der formalen Struktur jeder religiösen Weltanschauung zukommen. Es ist das konstruktive, strukturelle Gerüst aufgewiesen, daß ihr in logischer und formaler Hinsicht eignet. Darum hat in dieser Lösung das Wesentliche der Religion selbst, das doch nicht in dem formalschematischen Rahmen der Aufbaustruktur gesehen werden kann, keinen Platz. So erscheint das Resultat dieser erkenntnistheoretischen und begrifflichen Untersuchungen wenig befriedigend. Mit großem Ernst zeigen sich die Gefahren, die der Versuch mit sich bringt, von der Ethik aus die Religion in ihrer Allgemeingültigkeit zu „begründen“. Von diesem Ausgangspunkt kann der Weg nur zu einer ethischen Weltanschau-

ung führen. Noch deutlicher treten die individualistischen, pragmatistischen und illusionistischen Gefahren heraus, wenn die Religion durch das „Bedürfnis“, das Wertgefühl „gerechtfertigt“ werden soll, sei es auch in der Tiefe gefaßt, in der Herrmann es verstanden hat. Wir haben hier einen der Punkte, an dem die Kritik über weitverbreitete theologische Strömungen des 19. Jahrhunderts sich mit aller Schärfe und innerer Folgerichtigkeit vollzieht. In dem ersten Ringen Herrmann's wird diese Krise deutlich sichtbar.

II. Die Fassung der Offenbarung.

Oder sollte das Ganze noch einmal einen vorläufigen, aus methodischen Rücksichten gewählten Ausgangspunkt darstellen, über den Herrmann nun doch, die Untersuchung neu anfassend, hinauskommt? Diese Frage kann gestellt werden, weil Herrmann einen weiteren, charakteristischen, gestaltmodifizierenden Zug in das bisher analysierte Bild des Ganzen einfügt. Es handelt sich um das spezifisch religiöse Moment der Offenbarung. Damit wird das Objektivitätsproblem von neuem aufgeworfen. Die Allgemeingültigkeit der religiösen Weltanschauung war durch die Anknüpfung an die Autonomie der Sittlichkeit erwiesen. Aber daraus folgt noch nicht, „daß das sittliche Bewußtsein des Einzelnen die Quelle der religiösen Erkenntnis sei und die praktische Kraft desselben der Grund der religiösen Gewißheit von der Realität der Glaubensobjekte.“¹ So ergibt sich an dieser Stelle noch die entscheidende Doppelfrage, ob Herrmann hier über den rein subjektivistisch individualistischen Ausgangspunkt für das Wirklichkeitsproblem hinausgekommen ist und ob damit sich der Allgemeingültigkeitsbereich erweitert hat.

Die Berechtigung, die Frage in dieser Weise zu stellen, läßt sich leicht aus dem Aufbau der Herrmann'schen Gedanken ableiten. Wir müssen in dem Bisherigen denjenigen Ansatzpunkt ermitteln, der die Anknüpfung eines solchen weiteren, umfassenden Momentes gestattet, in diesem seine begriffliche Klärung und inhaltliche Explizierung findet. Es handelt sich um dasjenige subjektive Moment, das bisher gewissermaßen als

1. R 364.

„Grenze“ das Ganze der Gestalt umfaßte. Es hat bis jetzt als Ausdruck des Zufälligkeitsmomentes, der besonderen Voraussetzungen gegolten, die für die Entstehung von Religion und Sittlichkeit unter genetisch psychologischem Gesichtspunkt nötig sind. Dieser vorläufig eingeführte Begriff des „Zufälligen“ erhält hier seine eigentliche Fassung, seine nähere Determinierung. Er kann als Umreißung desjenigen leeren logischen Ortes angesehen werden, den nun das Moment der Offenbarung auszufüllen hat.

Wenn dieser neue Faktor es ermöglichen soll, über den bisherigen Ansatz wirklich entscheidend hinauszukommen, so müßten sich jetzt Antinomien und Spannungen ergeben, die einer Auseinandersetzung bedürften. Dann würden wir also noch vor der eigentlichen Lösung der Frage stehen. Statt dessen weist in Wirklichkeit das Moment der Offenbarung bei Herrmann die allgemeine Form eines Rahmengebildes auf, in das die früheren Strukturbildungen immanent eingelagert sind. Schon aus der definitorischen Bestimmung der Offenbarung „als Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens“² geht die Bedeutung der von Herrmann teleologisch genannten Dominante hervor. Die so festgehaltenen früheren Zusammenhänge dienen dazu, dem sittlichen Moment der Selbständigkeit und Spontaneität sein Recht beim Zustandekommen der religiösen Gewißheit zu wahren. Ohne es kommt keine freie Ueberzeugung zu Stande.³

Hätte Herrmann die früheren Ansätze aufgegeben, so wäre auch ihr Leistungswert, ihr Ergebnis im Dienste des apologetischen Interesses fortgefallen. Damit wäre die ganze Frage von neuem aufgerollt. Statt dessen wird von den früheren Grundlinien aus der Offenbarungsbegriff seinerseits bestimmt. Er kann nicht die Kraft haben, den individualistischen Ausgangspunkt zu überwinden, wesentlich neue Ansätze zu schaffen. Die erkenntnistheoretische Fragestellung ist zum beherrschenden Moment geworden, von dem aus alle Faktoren bestimmt werden, dem sie sich einzuordnen haben. So zwingt der individualistische Ausgangspunkt auch alles das, was über ihn etwa hinausführen könnte, in seinen Dienst.

2. R 365.

3. R 381, 365, 402, 391.

Durch eine solche Einlagerung eines komplexen Gesamtgebildes in einen neuen, umfassenden „Rahmen“ sind also die bisher untersuchten Zusammenhänge nicht außer Funktion gesetzt worden. Damit ist der Leistungswert des neuen Momentes durch die Nachwirkungen des früheren verengt.

Zusammenfassend sei noch einmal der Systemzug der ganzen Entwicklung charakterisiert. So hat Herrmann die innersystematisch erfolgende „Aufhebung“ der Werturteilstheorie im Auge, wenn er sagt: „daß es für die religiöse Wirklichkeit noch andere Gründe geben müsse als den Erfolg, welchen die Vollkraft jener Ueberzeugung für das geistige Leben mit sich führt“.⁴ So werden dann durch die Anknüpfung an das Ethos die Objektivitätskonstanten der Religion herausgestellt. Das Interesse an der Allgemeingültigkeit kommt damit zu seinem Recht. Auch demgegenüber spricht Herrmann noch von der Notwendigkeit eines übergreifenden Komplexes. „Der Grund unserer Gewißheit von der Realität des Geglaubten ist niemals allein die wachsende Einsicht, daß die Welt unseres Glaubens die Welt der sittlichen Persönlichkeit ist“.⁵ Hier taucht das Wirklichkeitsproblem von neuem auf.⁶ Die Begründung der Religion in der Ethik genügt der Geltungsfrage, hat aber nicht die Kraft, den G l a u b e n zu tragen.⁷ Das Interesse, das in Herrmann's Zug zum Realismus sich geltend macht, drängt auf die geschichtliche Offenbarung als den vollgültigen Bürgen für die Wirklichkeit des Religiösen hin. Es genügt nicht, „den sittlichen Willen des einzelnen Subjekts zum Träger seiner religiösen Gewißheit zu machen“.⁸ Wir folgen „dem Zuge zur Wirklichkeit“, wenn wir uns zu Christus hinwenden und verlieren uns kraftlos im Schein, wenn wir ihn vergessen.

Erst die Anschauung in einem geschichtlichen Ereignis, das von dem religiösen Subjekt zu unterscheiden ist, bringt subjektive Gewißheit über das bloße Moment der Notwendigkeit und Erforderlichkeit hinaus. Gültigkeit und Gewißheit, Wahrheit

4. R 398.

5. R 428; 401.

6. R 398.

7. R 392.

8. R 299.

und Realität werden so geschieden.⁹ Die Geschichte hat Herrmann in sein Denken aufgenommen. Aber die individualistische Verengerung des Offenbarungsbegriffes, seine subjektivistische Beschränkung wird gerade hier ganz deutlich.¹⁰ Offenbarung schafft nicht intrasubjektive Relationen, sondern wird zu einem Mittel subjektiver Vergewisserung des Einzelnen, „der innerhalb der religiösen Erlebnisse selbst ausdrücklich vergegenwärtigte Grund unserer Gewißheit“.¹¹ Damit erscheint die anthropozentrische Gefahr einer solchen erkenntnistheoretischen Fragestellung. Gerade das religiöse Wirklichkeitsinteresse wirkt sich mit seinen individualistischen Konsequenzen als ein verengendes Moment aus.

Sollte wirklich die Offenbarung nur der Vergewisserung des Einzelnen dienen, sich nachträglich in einen erkenntnistheoretischen Rahmen „einfügen“ lassen? Sollten diese Ausführungen wirklich das Letzte sein, was in einer systematischen Untersuchung der Prinzipienfragen der Theologie über die Offenbarung zu sagen ist? Muß nicht, wenn an dieser Stelle mit dem „Wort Gottes“, der „Autorität“ der Schrift wirklich Ernst gemacht wird, dieses Moment den ganzen Rahmen gewaltsam auseinander Sprengen, die ganze Untersuchung auf einen neuen Boden stellen? Dieser Boden würde wohl tragfähiger sein als die Konstruktionen und das künstlich erdachte System von Trägern, mit denen Herrmann die Gewißheit und Wahrheit der Religion stützen wollte! Zeigten sich bisher die Gefahren seines Ansatzes, so tritt hier sein Grundschatz heraus.

Es hat sich deutlich gezeigt, wie das in Selbsttranszendierung über jede erreichte Lösung hinausdrängende Motiv für Herrmann das Objektivitätsinteresse war. Aber ebenso deutlich ist es geworden, wie all die mannigfachen Ansätze und differenzierten Gestaltungsformen nicht über den subjektivistisch-individualistischen Ausgangspunkt letztlich wirklich hinauszu führen vermögen. Die einmal heraufberufene Gefahr kann nicht mehr beschworen werden. Mit Lotze ist zugleich Feuerbach auf den Plan getreten, mit der Werturteilstheorie zugleich der Illusionismus. Ueber einen Rückzug auf den Boden individualisti-

9. R 298.

10. R 373, 374, 376.

11. R 367 usw.

scher Argumentierung gelangt Herrmann doch schließlich nicht hinaus.

b) Die Hauptperiode in der Entwicklung der Herrmann'schen Theologie.

Die zweite Periode, die wir gegenüber diesem Gesamtentwurf abzugrenzen haben, umfaßt den Hauptteil der Wirksamkeit W. Herrmann's. In sie hinein fallen seine entscheidenden theologischen Arbeiten, in denen die Eigenart seines Denkens klar zum Ausdruck gekommen ist.

Ein erster wesentlicher Unterschied gegenüber der früheren Gestaltungsform springt sofort in die Augen. Vorher trug das Ganze die Art des Systems, eines einheitlichen, wohlgegliederten Gesamtzusammenhangs, in dem alle Einzelmomente ihren bestimmten, festumgrenzbaren „Ort“ haben, gestaltlichen Charakter aufweisen, von dem ihr Sinn entscheidend abhängt. Jetzt tritt an die Stelle eines festen Strukturzusammenhangs eine losere Verknüpfung. Wenige zentrale Punkte sind es, um die das Herrmann'sche Denken immer wieder kreist, die wesentlichen und wichtigen Fragen des religiösen Lebens selbst. In stärkerem Maße nahm die Ethik sein wissenschaftliches Interesse in Anspruch. Ihr hat er eine zusammenhängende Darstellung, eine rein systematisch aufgebaute prinzipielle Betrachtung gewidmet. Seine theologisch-religiösen Ausführungen nehmen dagegen meist von bestimmten, konkreten Anlässen, einer Not der Kirche oder des Glaubens ihren Ausgang, um sich dann freilich bald über dieses zeitlich bestimmte Moment zu erheben. In immer neuen Variationen und zugleich doch mit einer Kraft, stets mit schlichter Wärme und eindrucklicher Gewalt zu reden, hat er die grundlegenden und wesentlichen Linien gezogen, immer in die Tiefe führend und auf das eigentlich Religiöse ausgehend.

Damit ist nicht nur ein formaler Unterschied wiedergegeben. An die Stelle der gedanklichen Untersuchung von Problemen, der rein theoretischen Analysis treten jetzt Ausführungen, die in jedem Wort von tiefster, innerer Ergriffenheit zeugen, von der persönlichen Eigenart Herrmann's warm durchweht sind. Wie aus Urtiefen bricht die lebendige Gewalt seiner Bußpredigt hervor und trifft die Herzen. Auf den Höhepunkten seiner Rede

erscheint alles ursprünglich, was er sagt, erschütternd und doch fortreißend zugleich. Selbst aus den Schriften strahlt immer wieder etwas von dem echt Seherhaften dem Leser entgegen. Früher galt für Herrmann der Satz: „Die Theologie hat, sofern sie Wissenschaft ist, nicht die Aufgabe zu bekennen, sondern zu beweisen“.¹ Jetzt tritt das prophetische Zeugnis stark in den Vordergrund.

Methodisch ändert sich so für uns die Aufgabe grundlegend. Statt die gestaltlichen und konstruktiven Aufbauformen zu betonen, gilt es vielmehr, diese Brennpunkte des theologischen und religiösen Interesses aufzuspüren. Nicht eine strukturelle Analysis ist die Aufgabe, sondern sich in diese lebendige, persönliche Eigenart Herrmann's einzufühlen, die tiefstverwurzelten Motivationen, den religiösen Kern zu verstehen. Das entspricht der veränderten Situation.

Zunächst soll diese grundlegende Charakterisierung der Verschiedenheit, die auf das stimmungsmäßige Element, den ersten unmittelbaren Eindruck geachtet hat, in ihrer methodischen Bedeutung noch tiefer gefaßt werden. Der zentrale Punkt, an dem wir den eigentlichen Gegensatz fassen und formulieren wollen, ist das Objektivitätsproblem. Es soll gezeigt werden, wie die oben als innernotwendige Konsequenz des ersten apologetischen Entwurfes angedeuteten Linien jetzt verwirklicht sind. Die klare Folgerichtigkeit der geschichtlichen Entwicklung hat sich hier ausgewirkt.

aa) Die neue Lösung des Objektivitätsproblems.

Nach den grundlegend vorgegebenen allgemeinen Unterschieden könnte man versucht sein, anzunehmen, daß die Prinzipienfragen aus dem Bereich der Herrmann'schen Interessen herausgetreten seien. Aber das Objektivitätsproblem war für ihn mehr als eine rein methodologische Frage von untergeordneter Wichtigkeit. Sie hat religiöse Bedeutung und ragt somit als zentrales Anliegen auch in die neue Form der gedanklichen Bewegung hinein. In vielfachen Auseinandersetzungen hat sich Herrmann mit ihr beschäftigt. In dem umfangreichen Aufsatz

1. Metaphysik 76.

„Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik der Gegenwart“² steht sie im Vordergrund. Auch in den neuerdings veröffentlichten Diktaten aus der Dogmatikvorlesung gilt als erste Aufgabe „der Nachweis, daß auch in der Religion ein Allgemeingültiges ist, das seine Anerkennung mit geistigen Mitteln durchsetzen kann. Auch der einzelne Christ bedarf dessen, daß er sich bewußt wird, was als allgemeingültige (objektive) Erkenntnis auftreten kann“.³

In formaler Hinsicht sind zwar von Herrmann die Grundzüge der früheren Lösung übernommen. Die objektivitätskonstituierenden Funktionen sind in einer Untersuchung der Relationen zwischen Religion und Sittlichkeit gewonnen. Aber die innern Schwierigkeiten der früheren Lösung, die wir oben herausgearbeitet haben, sind jetzt weggefallen. Die mannigfachen Uebergangsformen, die hier in einer genaueren, formal interessierten Untersuchung nebeneinandergestellt werden könnten, sind für ein Verständnis der großen Züge innerhalb der Linien der geschichtlichen Entwicklung nicht wesentlich. Aeltere Formen der Lösung klingen deutlich auch noch späterhin nach, während neuere sich schon früher andeuten, hier und da antizipiert werden. Mit großer Deutlichkeit kann man den Fluß der Linien selbst, die Dynamik des historischen Prozesses schauen. Das starre, ein für alle Mal festgelegte System löst sich in funktionale Richtung, in „lebendige“ Form auf. Dabei fehlt freilich oft die strenge Exaktheit der Begriffe. Je eingehender ein Interpretationsversuch der Herrmann'schen Aussagen ist, um so größere Schwierigkeiten stellen sich ihm entgegen. Oft erscheinen sie einfach unüberwindlich.

Im neuen Aufbau der Gedanken handelt es sich im wesentlichen um eine allmähliche Akzentverschiebung in der Betonung der grundlegenden Elemente. Das Nachklingen älterer Lösungen läßt sich vor allem in der „Ethik“ aufweisen. Erst in der vierten Auflage sind im allgemeinen die Stellen zum Wegfall gekommen, die das Schema der religiösen Weltanschauung aus dem Gegensatz von naturgesetzlicher Verflochtenheit und der Unbedingtheit der sittlichen Forderung ableiten. Jedoch soll dieses Schema jetzt nicht mehr das Resultat einer apologetischen

2. Z. Th. u. K. XVII. 1907.

3. Christliche Welt, 1923, 303.

tischen, vom Objektivitätsgedanken beherrschten Untersuchung sein.

Früher waren die Relationen zwischen Religion und Sittlichkeit wesentlich solche struktureller Art. Im Vordergrund standen die objektiven, gedanklichen Momente, die festen Gebilde ihrer Urteilsgefüge, deren Beziehungen theoretisch untersucht wurden. In einer deutlichen Transposition ins „Zuständliche“ steht diesen gegenständlich orientierten Analysen die entsprechende parallele Formulierung gegenüber: „Durch die sittliche Erkenntnis wird das religiöse Erlebnis bedingt und begrenzt.“⁴ Damit ist an die Stelle der apologetischen Tendenz, des dogmatischen Beweises, wie er Herrmann bisher vorschwebte, das seelsorgerlich religiöse Ziel, das Interesse an dem Erwachen und der psychologischen Genesis der Religion, die Behauptung ihrer spezifischen Eigenart getreten. Objektivität und Allgemeingültigkeit, so lautet jetzt die Formel, kommt dem „Wege zur Religion“ zu.⁵ Die Unbedingtheit und Absolutheit der sittlichen Aufgabe schafft „ein gemeinschaftliches Verständnis der Religion bei allen“. Die verborgene Not, die in jedem ernstesten, sittlichen Leben brennt, wird von Herrmann zum Ausgangspunkt gemacht. „Wir werden doch nicht emporgetragen von einer Kraft, die unerschöpflich sein könnte, weil sie aus sich selbst quillt . . . der Wille, sich diese Tatsache nicht zu verschleiern, also die Wahrhaftigkeit in dem, was uns am nächsten angeht, ist der Weg zur Religion. Dieser Weg ist das allein Allgemeingültige an ihr.“⁶

Von dem Verlangen nach wahrhaftigem Leben geht Herrmann aus, das in seiner Tendenz völlig einheitlich und selbstständig wäre. Damit ist einer der tiefsten Punkte menschlicher Sehnsucht getroffen, der in allen lebensgestalterischen Bemühungen durchklingt. So gewann Herrmann den wunderbaren Blick für das Schlichte und Einfache der Religion. „Die Religion ist nichts anderes als das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eins.“⁷ Von allen hemmenden und belastenden Elementen, von „all ihrem falschen

4. Herrmann: Gesammelte Aufsätze. 1923. 157.

5. Ges. Aufs. 146.

6. Ges. Aufs. 144.

7. Ges. Aufs. 170.

Reichtum“ sollte sie befreit werden. Ursprünglich sollte ihre Schönheit und Herrlichkeit wieder leuchten. Nur auf diesen einen Punkt soll das Auge sich richten, auf diese ihre Gabe, die jeder sittlich ernste Mensch braucht. So konnte Herrmann die große befreiende Kraft ausüben.

In methodischer Hinsicht ist die Anknüpfung an die früheren Vorstellungen deutlich sichtbar. Ein eingehenderer Vergleich, der die allmählich erfolgenden gestaltlichen Verschiebungen hier herausheben würde, kann nicht durchgeführt werden. Die Analogien aber bleiben deutlich. Die Vorstellung eines eigenen Selbst, eines wahrhaften, persönlichen Lebens ist Ausdruck der „individuellen Lebendigkeit“.

Ebenso deutlich ist aber auch das Moment der grundlegenden Differenz. Der Weg zur Religion ist der der Selbstbesinnung, der inneren Sammlung, das nach innen gekehrte Lauschen auf die Kräfte, die sich dort regen. Diese innere Stille, die Besinnung auf das Ewige, den Gehalt unserer Erlebnisse ist der Weg zu Gott. „Wenn Gott reden soll, so müssen alle Dinge schweigen.“⁸ „Die Gottlosigkeit ist vor allem Zerstreuung.“⁹ „Auf das Wirkliche horchen wird dann Frömmigkeit.“¹⁰

So ist die Fragestellung nach Objektivität, die den ganzen apologetischen Entwurf in jedem seiner weiterführenden Schritte beherrscht hatte, geblieben und mit in die neue gedankliche Bewegung hinübergenommen worden. Sie ist aber jetzt nur noch ein Rest, nicht eben vielmehr als Fragestellung. „Es gibt keine Religion, die in allen Menschen dieselbe sein könnte, sondern es gibt nur Individuen der Religion“.¹¹ Das individualistische Moment hat sich durchgesetzt. „Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß wir uns, um die Wahrheit unseres Lebens zu finden, auf das zurückziehen, was wir keinem anderen mitteilen oder begründen können.“¹² Objektivität steht auch jetzt noch als Forderung da. Der Inhalt dieser allgemeingültigen und objektiven Erkenntnis ist nichts anderes als die

8. Ges. Aufs. 205.

9. Ges. Aufs. 418.

10. Ges. Aufs. 161.

11. M. Rade. Dogmatik von W. Herrmann mit einer Gedächtnisrede auf W. H. 1925, 14.

12. Rade 16.

Proklamierung des Individualismus, seines ausschließlichen Rechtes. „Die wirklich religiöse Phantasie entzündet sich zwar an einem Erlebnis, das sich nicht objektivieren läßt, das aber doch den Einzelnen, dessen Geheimnis es bleibt, so wie nichts anderes mit dem Notwendigen eint.“¹³ Selbstbesinnung ist zwar nicht Religion, aber doch ihr wesentlichstes Moment. „Ernste Selbstbesinnung, aus der die sittliche Erkenntnis des Menschen sich entwickelt, ist der Stoff, der in Flammen gesetzt wird, wenn das wunderbare Leben der Religion geboren wird.“¹⁴

Mit dieser Betonung der „wahrhaftigen Selbstbesinnung“¹⁵ ist die Individualitätskomponente von entscheidender Bedeutung geworden. Das gehört zu der tiefen Verborgenheit der Religion, daß jedem sein besonderes Erlebnis geschenkt wird, das ihm gerade gilt. In unserer eigenen Seele sollen wir die Offenbarung finden, die uns ganz überwältigt. Alles Aengstliche, jeder Charakter einer religiösen Leistung, bloß äußerer Annahme des Zeugnisses anderer soll dem Glauben genommen werden.¹⁶ „Zu dem Menschen, der durch die Kraft der sittlichen Gedanken auf sich selbst gestellt und vereinsamt ist, muß Gott vernehmlicher sprechen.“¹⁷ Glaube ist ein befreiendes Erlebnis, die Erfahrung rettender Erlösung. „Unvergesslich bleibt es in jedem haften, was ihm widerfuhr, als er in den Kreis der Lebendigen eintrat.“¹⁸ Dabei tritt die Einzigartigkeit des religiösen Erlebens, sein Unvergleichbarkeitscharakter in den Vordergrund.

Zugleich eröffnet sich damit ein Blick auf die Gefahren, die diese Methode der Selbstbesinnung auf unser mächtigstes und wichtigstes Erlebnis mit sich bringt. Mit dieser Betonung des Befreienden in der überwältigenden Macht sittlicher Güte verbindet sich der Umstand, daß der Blick eben auf dieses innere, eigene Erlebnis gerichtet ist. Das subjektivistische Moment, der spezifische Erlebnischarakter tritt stark hervor. Gegenüber den tatsächlichen Schwankungen unserer Subjektivität, der Labilität unserer Erlebnisfähigkeit treten einzelne Momente echter reli-

13. Ges. Aufs. 162.

14. Ges. Aufs. 419.

15. Ges. Aufs. 166, 357.

16. Ges. Aufs. 104 sq.

17. Verkehr des Christen mit Gott (Zit. „V“) 4. Aufl. 97.

18. Z. Th. K. 1911, 15.

giöser Erfahrung hervor, in denen der „Einbruch“ einer rettenden Macht gegenwärtig ist. „Aus den Momenten, in denen uns der Gehalt unserer Erlebnisse zu einer Rede Gottes zu uns selbst wird, zieht die Religion ihre Kraft.“¹⁹ Ein starker Nachdruck muß so auf das atheoretische und subjektivistisch gefärbte Element gelegt werden, auf das „überwältigende Her-einbrechen“, das uns innerlich ganz überwindende „Einströmen einer Macht“, die uns „wunderbar belebt und beruhigt“, „uns nicht mehr losläßt“, das Bezwingende, „das die stärkste Gewalt über unsere Seele gewinnt“. Die spezifischen Konstituentien des Erlebnisses erscheinen in der religiösen Erfahrung konzentriert, die mit gewaltiger Macht „über uns kommt“. So vereinigen sich Individualismus und Subjektivismus bei Herrmann, die beide eng bei ihm zusammenhängen.

Das letzte Interesse war dabei ein echt religiöses. Das Wirklichkeitsinteresse, das Herrmann eigen ist, nimmt hier eine besondere Form an. Seine Aufgabe sah er in der Ueberwindung der „orthodoxen Haltung“ als einer grundlegenden theologischen Einstellung, des intellektualistischen Mißverständnisses der Religion. Dieses hat er ebenso energisch bei E. König wie bei Lagarde und Bousset bekämpft. „Beide bleiben in dem Bann der orthodoxen Meinung, daß die Aneignung der überkommenen Gedanken eine einfache Sache und das einzige Mittel sei, die Religion, die in der Verkündigung Jesu sich ausspricht, selbst zu gewinnen“.²⁰ An diesem Punkt konnte Herrmann von einer verletzenden Schärfe gegen seine Gegner sein. Das hat seinen Grund darin, daß es ihm hier um einen der Zentralpunkte, der letzten Motive, der tiefsten Wurzeln seiner theologischen Arbeit ging. Ebenso scharf wie gegen den Traditionalismus und Rationalismus war seine Feindschaft gegen alle spekulative Metaphysik und einen philosophischen Moralismus. Wir haben hier die tiefberechtigte Ablehnung des areligiösen Objektivitätsgedankens, als handele es sich in der Religion um eine rein sachlich und neutral erfaßbare, feststehende, intellektualistische Wahrheit, „die man in guter Ruhe betrachten kann“.²¹ In ihr geht es nicht um einen eindeutig formulierbaren Inbegriff von

19. Ges. Aufs. 164.

20. Ges. Aufs. 165.

21. Begriff der Offenbarung (2), 4.

Sätzen, zu dem man in irgend einer Form „Stellung“ zu nehmen hat.

Treibendes Motiv war das Interesse an der Echtheit und Wahrhaftigkeit der Religion. „Gott offenbart sich uns täglich neu, deshalb nennen wir ihn den Lebendigen. Aber wir sehen seine Wunder nur mit gesammelter Seele.“²² Niemals jedoch kann Gott für eine spielende, nachverstehende, einfühlende Einstellung „Objekt“ werden. Er ist ein stets wirksames Gegenüber, lebendige Energie, nicht wie ein Erkenntnisgegenstand sonst in die „ruhende“ Begrifflichkeit fester Formen verwandelbar.²³ Nur in der radikalen Ernsthaltung des religiösen Lebens, bei dem vollen persönlichen Einsatz des „S e l b s t e i n s t e h e n s“, in ganzer absoluter Hingabe gewinnen wir an ihm Teil. Dem „kalten“ Objektivitätsbegriff, dem Rückgang auf bloße Faktizität steht das Rechnen mit den grundlegenden Spannungen des religiösen Transzendenzbegriffes gegenüber, der lebendigen Aktualität des Glaubens. So hat Herrmann von hier aus ein Verständnis des Irrationalismus gewonnen, der Notwendigkeit kontradiktorisch sich widersprechender Aussagen in der Religion, die ein geschlossenes System sprengen müssen.²⁴ „Gott nimmt uns die Selbstachtung und schafft uns einen unzerbrechlichen Mut, er zerstört unsere Lebensfreude und macht uns selig, er tötet und macht lebendig, er läßt uns Ruhe finden und erfüllt uns mit Unruhe . . .“²⁵ Damit ist der letzte, tiefste Gegensatz der beiden Lösungen des Objektivitätsproblems erreicht. Dem System, der geschlossenen Weltanschauung steht der völlig individualistische und subjektivistische Ansatz gegenüber. Herrmann spricht jetzt nur noch von der einigenden Kraft eines wirklichen Verständnisses der Religion.²⁶ Färbung, Gehalt, Betonung der Gedanken in beiden Perioden ist wesentlich verschieden. Und dennoch führt eine folgerichtige historische Entwicklung in innersystematischen Zusammenhängen von der einen zur anderen. Jene ist in dieser schon angelegt.

22. Ges. Aufs. 359.

23. V (4) 219.

24. Ges. Aufs. 86 sq.

25. V (4), 96.

26. Ges. Aufs. 152.

bb) Limitierungen des subjektiven Ansatzes.

Wir haben oben zunächst das Objektivitätsproblem als die Frage nach der Allgemeingültigkeit der Religion an die Spitze gestellt. „Was uns Christen untereinander verbindet, . . . ist nicht die Gleichartigkeit der Gedanken, sondern die Gleichartigkeit des Denkens . . .“¹ Das individualistische Element ist damit in der Theologie Herrmann's zum Siege gekommen. „Der allmächtige Gott und die Seele, die er nicht will verloren gehen lassen, in diesen beiden Gedanken lebt die Religion“.² „Die Religion bedarf keiner weiteren Verteidigung, wenn sie sich so bescheidet, von der wissenschaftlichen Erkenntnis sich unterscheidet und an den erlebbaren Kräften des subjektiv Lebendigen sich genügen läßt.“³ Eng damit zusammen hing das subjektivistische Element, die starke Betonung des Erlebnismäßigen. Wie früher trotz des ersten Ansatzes ein sehr reduziertes Allgemeingültigkeitsmoment blieb, so gilt es auch nun, einer Limitierung der subjektivistischen Faktoren nachzugehen. Das eigentliche Problem, das Herrmann immer wieder von neuem gefesselt hat, war das des Glaubens, des „Verkehrs mit Gott“. Wir stellen an die Spitze dieser Untersuchung der den Subjektivismus einschränkenden Momente die Frage „Glaube und Ethos“.

I. Glaube und Ethos.

Auch im Sinn der späteren Gestaltung der Herrmann'schen Gedanken soll das eigene Erlebnis nicht die zentrale, beherrschende Bedeutung haben, die die notwendige Konsequenz aus der Betonung der Selbstbesinnung zu sein scheint, des „Horchens“ als des eigentlichen Momentes der Frömmigkeit. „Wo die Religion wahrhaft lebendig ist, ist sie in ihrer Tiefe ein unmitteilbares Geheimnis. Es ist aber nicht unsere Absicht, das Unsagbare auszusprechen.“⁴ Dieses Moment, das alle Frömmigkeit miteinander verbindet, hat die Mystik zum reichsten Ausdruck gebracht. Aber all dieses Glutvolle, Zarte und Innige, Ueberschwängliche ist nicht das entscheidende Moment

1. V (3) 9.

2. Ges. Aufs. 201.

3. Ges. Aufs. 151.

4. V (4) 36.

am religiösen Erlebnis. „Es fällt uns gar nicht ein, das Christentum in subjektives Empfinden aufzulösen.“⁵ Ueber die mächtigen Erregungen des Herzens, die es in seiner Tiefe aufwühlen, die innerlich bezwingende Gewalt des religiösen Erlebnisses gilt es hinauszublicken „auf die objektiven Gründe des Erlebnisses“.

Die richtungweisende und bestimmende Kraft ernster sittlicher Ueberzeugung gibt auch dem subjektiven Erlebnis „einen Halt, eine feste Ordnung“.⁶ Die unbedingt verpflichtende Forderung, deren Stimme jeder innerlich lebendige Mensch vernimmt, bestimmt auch die Eigenart der religiösen Erfahrung. Es darf nichts von Willkür und Unwahrhaftigkeit in der reinen Abhängigkeit von dem sein, das überwältigend wie aus einer anderen Dimension in uns hereinbricht. Es muß Lösung unserer sittlichen Not, Erfüllung der ewigen Aufgabe bringen, Freiheit in ganzer Hingabe sein. In dieser Paradoxie vollendet sich das religiöse Erlebnis. Hier erhält es seine feste Struktur, seine besondere Eigentümlichkeit, ohne die es nicht gedacht werden kann. Wahrhaftiges Leben ist stets beides zugleich und beides ganz, liegt „jenseits“ dieses Widerspruchs, seine Antinomien in sich aufhebend. „In dieser erlebten Einigung von Abhängigkeit und Freiheit ist die Art wirklicher Religion, in der ein innerlich selbständiges Wesen geschaffen, also das schlechthin Unbegreifliche Ereignis wird.“⁷

Ein Doppelttes steht sich ergänzend gegenüber. Es ist einmal die Unbedingtheit der sittlichen Forderung und die Tiefe der sittlichen Not, in die sie jeden Menschen hineinführt. Sie ist es, die eine Vorstellung von der Wirklichkeit gibt, von der „abzuhängen die Einheit und Selbständigkeit des Lebendigen begründet.“⁸ Auf der anderen Seite haben wir das Erlebnis, in dem nun diese Macht „als eine unwiderstehliche Wirklichkeit über uns kommt“. Weil die religiöse Erfahrung stets Antwort auf eine brennende, tief empfundene Frage ist, darum ist sie auch schon in grundlegenden Zügen ihres Wesens bestimmt. So hat der Glaube einen objektiven, rechtfertigenden Grund in der allgemein verpflichtenden Norm des ewigen

5. V (4) 37.

6. Ges. Aufs. 151.

7. Ges. Aufs. 111.

8. Ges. Aufs. 148.

Gesetzes. Er ist das Erlebnis einer rettenden und emporziehenden Güte, die in eine neue Existenz versetzt.⁹ Glauben heißt Vertrauen. „Der Fromme lebt in derselben Welt wie die anderen und sieht doch eine andere Wirklichkeit.“¹⁰ Glaube ist sittliche Lebendigkeit und religiöses Leben, individuelles und Allgemeingültiges, Subjektivität und Objektivität. Die Grundzüge dieses Erlebnisses lassen sich bestimmen, und doch bleibt der Satz bestehen: „Das Erlebnis, in dem der Glaube als reine Hingabe an Eines entsteht, ist ganz individuell.“¹¹

II. Glaube und Geschichte.

Dazu kommt im Kreis der Herrmann'schen Gedanken ein weiterer Faktor als „objektiver Grund des Glaubens“, die „Tatsache der Person Jesu“.¹ Damit sind wir vor die Frage Glaube und Geschichte gestellt, den zweiten Punkt, an dem christliche Frömmigkeit über mystische Religiosität hinausragt. Die Einführung der Geschichte muß eine Begrenzung des Subjektivismus bedeuten. „Die subjektiven Erlebnisse der christlichen Religion lassen sich von der objektiven Macht, die uns zu einer solchen Art des Erlebens bringt, nicht ablösen.“² Glaube ist Erlösung. So muß in der Ratlosigkeit sittlicher Not dem Menschen ein Ereignis nahetreten, das uns nicht nur niederbeugt und demütigt, sondern auch innerlich aufrichtet. Diese „wunderbare Gewalt“, „die uns zu Herzen dringt“, kann nur eine geschichtliche Tatsache haben, die in das Leben des Einzelnen eingreift.³ Gott muß uns durch sie mächtiger anfassen als unsere Not.⁴

Dieses Ereignis haben wir in dem geschichtlichen Christus. Von seiner Majestät und Hoheit, von seiner Erhabenheit und Reinheit, sittlichen Herrlichkeit, Sündlosigkeit und Einzigartigkeit, der ruhigen Kraft seines Geistes weiß Herrmann immer wieder in tiefer Ergriffenheit und ehrfürchtiger Scheu zu reden. Hier haben wir die Stellen, an denen der Ton der Untersuchung,

9. Ges. Aufs. 346; V (3) 93.

10. Ges. Aufs. 343.

11. Ges. Aufs. 149.

1. V (4) 84.

2. V (4) 38.

3. Ges. Aufs. 315.

4. Ges. Aufs. 318.

wenn er auch bei Herrmann nie ohne Wärme ist, die Form eines Bekenntnisses annimmt. Die befreiende innere Umwandlung des Menschen geschieht unter dem Eindruck dieses Bildes, das uns durch seine sittliche Klarheit Ehrfurcht und Vertrauen abnötigt, durch seine vergebende Güte über uns hinauszieht.⁵ So ist der geschichtliche Christus „eine übermächtige, zunächst schier unglaubliche Wirklichkeit“, die Tatsache, an deren Objektivität sich der Glaube in allen Schwankungen seines inneren Lebens orientieren soll. Unerfindbarkeit ist zwar keine Kategorie der Wissenschaft, aber des „lebendigen Menschen“. Nicht die ewigen und leuchtenden Gedanken in Wissenschaft und Sittlichkeit können einen Menschen aus der Not seines Lebens retten, das vermag nur ein „Ereignis“, eine geschichtliche Tatsache, die sich uns „übermächtig aufdrängt“, schöpferisch und umgestaltend in unsere Wirklichkeit hineinragt, die „geistige Person“, das „innere Leben“ Jesu. Wir sind in der Geschichte verwurzelt.

Aber das Problem Glaube und Geschichte hat auch eine andere Seite, mit der Herrmann sich immer wieder hat auseinandersetzen müssen. Die historische Wahrheit unterliegt der Relativität der jeweiligen Forschung, der stets modifizierbaren wissenschaftlichen Einsicht. Der Glaube aber richtet sich auf das Ewige, er will Absolutheit, unumstößliche Gewißheit. Soll der tragende Grund unseres Lebens von der Variabilität der historischen Ueberzeugung abhängig sein? Hier führt Herrmann einen scharfen Dualismus zwischen geschichtlicher Einsicht und Erkenntnis des Glaubens durch. Beide Betrachtungsweisen dürfen nicht eingeschränkt werden und einander nicht stören. Es liegt im Wesen eines lebendigen Vertrauens, reiner Hingabe, daß sie sich nur auf das Bild des persönlichen Lebens Jesu richten können. Das allein drängt sich dem Glauben als unabweisbar wirklich auf, ist eine Tatsache, die wir selbst sehen.

Zieht aber nicht die historische Forschung auch dieses Gebiet des „Bildes“ Jesu in den Bereich ihrer Untersuchung? Gerade hier wird das Wirklichkeitsinteresse brennend. Eine Macht über uns hat nur das, was als zweifellos wirklich über uns kommt. Wirklichkeit und Wahrheit sind die beiden zentralen Begriffe im Denken Herrmann's. Sie so sehr in den

5. V (3) 98.

Mittelpunkt gestellt zu haben, ist die tiefste religiöse Bedeutung seiner theologischen Arbeit. Herrmann's Lösung des Wirklichkeitsproblems ist ein bedeutsames Zeugnis für seinen Subjektivismus, der in seiner starken unmittelbaren Wirklichkeitsbezogenheit wurzelt. So unterscheidet er sich prinzipiell von dem Subjektivismus der Mystik, der die Geschichte, Christus und die Kirche hinter sich lassen und sich im inneren, unaussprechlichen Erlebnis über die Wirklichkeit erheben kann. Es fehlt aber Herrmann die Kraft und Entschlossenheit, sich mit der „Objektivität“ der wissenschaftlichen Forschung durchgreifend auseinanderzusetzen. Der bei Herrmann vorliegende Realitätsbegriff beweist, daß er nur durch den Rückzug auf den Subjektivismus diesem starken Wirklichkeitsinteresse genügen konnte. Das drohend beunruhigende historische Problem wird dadurch gelöst, daß im individuellen Erlebnis ein Moment der geschichtlichen Vergangenheit „Bestandteil unserer eigenen Existenz“, „Faktor unseres eigenen Innern“, „eine von uns selbst erfaßte Tatsache“, „etwas unmittelbar Gegenwärtiges“ wird. Ein Kriterium geschichtlicher Wirklichkeit ist „die Gewalt des unleugbar Wirklichen an jedem nach Gott suchenden und die Not des Gewissens empfindenden Menschen“.⁶ Das unmittelbar und elementar sich „Aufdrängende“ gilt als „unleugbare Tatsache“.

Hier haben wir deutlich die geschichtlichen Nachwirkungen der früheren werturteilstheoretischen Erörterungen, wenn sie auch in expliziter Form als methodische Regel aufgegeben sind. Bei der stark subjektivistischen Färbung des Wirklichkeitsbegriffes wird die Verteidigung gegenüber dem Illusionismus fast unmöglich. „Die Evidenz der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu gründet sich für den Gläubigen immer auf die Bedeutung, die die Kunde von Jesus für ihn gewonnen hat.“⁷ In der Berufung auf den unmittelbaren Eindruck, auf das erlebnismäßig Hereinbrechende, auf die Kategorie der „Unerfindbarkeit“ steckt immer eine Gefahr, namentlich wenn damit solch ein schroffer Dualismus gepaart ist, der von allen Erwägungen historischer und kritischer Art unabhängig zu sein glaubt. Gerade auch in der Betonung der unmittelbaren Gegenwart der von uns

6. Ges. Aufs. 320 ff.

7. V (3) 185.

unterschiedenen Geschichte steckt ein überschwängliches Moment, „ein Ueberfliegen der Wirklichkeit“,⁸ vor dem Herrmann selbst so oft gewarnt hat. Sicherlich hat der Glaube ein ganz anderes Bild, ein tieferes Verständnis Christi, als es eine kühle, ablehnende Forschung gewinnt.⁹ Aber in die unmittelbare, „intuitive“ Erkenntnis müssen die historischen und kritischen Erwägungen mit eingegangen sein und umgekehrt werden wiederum diese auch von jener berührt. Das sich einfühlende und verstehende „Näherbringen“ ist eben ein Teil der historischen Methode, eventuell einer theologischen Geschichtsforschung, die Subjektivität nur ein Erkenntnismittel neben anderen.¹⁰ In Wahrheit haben wir einen doppelten, dualistisch scharf getrennten Wirklichkeitsbegriff bei Herrmann, ein Erbe des früheren apologetischen Entwurfes. Nun aber setzt sie Herrmann beide gleich. Das Wirklichkeitskriterium der unmittelbaren Gegenwart wird aus dem eigentlichen, alltäglichen Wirklichkeitsbegriff auch in den religiös-geschichtlichen mit hineingenommen. Auch hier soll als Tatsache gelten, was „sich als unleugbarer Bestandteil der Wirklichkeit aufdrängt, in der wir stehen“. ¹¹ Das Moment, das „Gewalt über uns hat“, ist „als etwas zweifellos Wirkliches“ von Herrmann gefaßt.¹² Die Geschichte bedeutet so grundlegend, also hinsichtlich der prinzipiellen Lage keine entscheidende Limitierung der subjektivistischen Tendenz des Erlebens. Das Erleben ist es ja, das diese Geschichte „als eine Tatsache unserer eigenen Wirklichkeit“ formt, macht aus den historischen Einzelzügen erst das einheitliche und als Ganzes unzerstörbare, von der geschichtlichen Forschung unabhängige Bild.

III. Grund und Inhalt des Glaubens.

Damit haben wir uns schon den Gedanken in der Herrmannschen Theologie genähert, die ihren Kreis abschließen, der fundamentalen Unterscheidung zwischen Grund und Inhalt des Glaubens. Die letzte Motivation auch dieser Unterscheidung

8. V (4) 268.

9. V (3) 186.

10. Otto Ritschl: Der historische Christus . . . Z. TH. K. 1893, 407.

11. V (3) 86.

12. V (3) 87.

ist das Interesse an der Wahrhaftigkeit des religiösen Lebens, an der Echtheit seiner Ausdrucksformen, dem Recht der individuellen, durch keine fremden Momente gebeugten Eigenart.

Grund des Glaubens kann nur eine Tatsache sein, „die den Menschen als das unwidersprechliche Zeugnis der Macht und Gnade Gottes überwunden und für Gott gewonnen hat“.¹ Aus dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit von Gedanken, die die Ueberlieferung ausmachen, soll dasjenige herausgehoben werden, was auch dem noch nicht glaubenden Menschen ein „Objektives“ ist, das eigentlich erlösende Moment selbst. „Der Grund des Glaubens, der uns wirklich rettet, muß ein Felsen sein, der gerade dann standhält, wenn dem Menschen jene ganze Wirklichkeit, die der Glaube sieht, zerrinnt.“² „Die menschliche Erscheinung Jesu, das, was der sittlich rege und sittlich bedürftige Mensch als zweifellos wirklich an Jesus sehen kann, erlöst uns.“³ Aus solchen Erfahrungen heraus erwachsen dann erst die Gedanken, in denen der Glaube „sich ausspricht“. Dem, was den Glauben begründen kann, steht gegenüber, „was der Glaube als ein Wirkliches sehen kann“.⁴ Dieser aber ist stets eine individuelle Gestaltung des Lebens, „ein Kämpfen und Siegen“, ein immer neues Ueberwinden anderer Hemmnisse. Darum müssen seine Gedanken, sollen sie echt und tief verwurzelt sein, individuellen Charakter, eigentümliche Färbung tragen, die Eigenart ihrer Herkunft aufweisen. Den unüberwindlichen Spannungen des Glaubens, die ihn erst als G l a u b e n konstituieren, entsprechen die irrationalen Paradoxien der Glaubensgedanken. Mit der individuellen Art jeden Lebenskampfes ist zugleich die Individualität der Glaubensgedanken verbunden. Sie müssen stets in der Erlebnistiefe verwurzelt sein, aus der sie immer neu erwachsen.

cc) Grundlegende Spannung innerhalb dieses Lösungsversuches.

Damit ist die Darstellung der späteren Form der Lösung des Objektivitätsproblems bei W. Herrmann wiedergegeben.

1. Ges. Aufs. 279.

2. Ges. Aufs. 286.

3. Ges. Aufs. 284 sq.

4. cf. Ges. Aufs. 325.

Die Wahl dieser Frage zum Ausgangspunkt der Untersuchung hat sich auch hier durchgehend als richtig erwiesen. Auch in dem ganz anderen, neuen Aufbau stellt sie sich als zentrales theologisches Problem dar, in dem die mannigfachen Linien der Herrmann'schen Theologie sich kreuzen. Die Fragen nach dem Gültigen und der Berechtigung des Individuellen in der Religion haben bei ihm immer wieder im Vordergrund gestanden. Aber auch in diesem neuen Aufriß finden sich starke innersystematische Spannungen, die deutlich zeigen, daß die letzte Gestaltung der Herrmann'schen Gedanken, ihre abschließende Formung noch nicht erreicht ist. Die Frage nach ihrer geschichtlichen Entwicklung geht weiter. Unsere Aufgabe ist es zunächst, diejenigen Momente herauszuheben, in denen die Notwendigkeit einer solchen Weiterentwicklung sich ankündigt.

Als „objektiver Faktor“, und das soll doch heißen, als ein objektivierendes Moment gilt die Geschichte. Die Weiterführung, die hier gegenüber der früheren Lösung vollzogen ist, ist unmittelbar deutlich. Zunächst liegt in dem Problemkreis Erlebnis und Geschichte der Nachdruck noch deutlich auf dem Moment der geschichtlichen Offenbarung. So betont Herrmann gegenüber dem „Subjektivismus“ Frank's: „Das Denken des Gläubigen wird niemals seinen letzten Halt in demjenigen finden, was Gott aus ihm selbst gemacht hat, sondern in der objektiven Tatsache der Offenbarung, die Gott für ihn in die Welt gestellt hat.“¹ Mit der Betonung der Selbstbesinnung tritt aber auch hier das individuelle Erlebnis mehr und mehr in den Vordergrund. „Für die lebendige Religion ist alle Offenbarung eine besondere, nämlich ein Reden Gottes zu einem bestimmten Menschen.“² „Die Erlebnisse, aus denen ein Mensch die Kraft wahrhaftigen Lebens gewinnt, nennt die Religion selbst Offenbarungen.“³ Freilich ist der Begriff der Offenbarung bei Herrmann nie identisch mit dem individuellen religiösen Erleben, mit jedem starken Eindruck von religiöser Färbung. Wir haben keinen schrankenlosen Subjektivismus; denn die Beziehung eines solchen Erlebnisses auf die Geschichte ist immer mitgedacht. Aber dennoch ist die Offenbarung eben

1. Ges. Aufs. 291.

2. Ges. Aufs. 168.

3. Rade 16.

doch das Erleben dieser Geschichte, soweit sie überhaupt in die subjektive Sphäre einzugehen vermag. Noch ist es deutlich sichtbar, wie der Objektivitätsanspruch mit Tendenzen ganz anderer Richtung kämpft. Wird er sich gerade hier durchsetzen können? Das fragen wir um so mehr mit Recht, weil das subjektivistische Moment nicht bloß die Bedeutung einer modifizierenden Komponente hat, sondern der Ausgangspunkt des Ganzen ist.

Weiterführende Spannungen finden sich innerhalb der Herrmann'schen Unterscheidung zwischen Grund und Inhalt des Glaubens. Die den Grund des Glaubens formulierenden Sätze umfassen das, was jedem sittlich bestimmten Menschen sichtbar werden kann. Was für diesen unzweifelhafte Tatsache ist, kann, wenn es überhaupt als einheitliches Bild abzugrenzen ist, im strengen Sinn eben nur gegenständliches Korrelat einer geschichtlichen Erkenntnis oder eines sittlichen Urteils sein, eine Anerkennung Jesu, die diese ethische Wertung ausspricht. Zwischen sittlicher und religiöser Erfahrung besteht aber ein kategorialer Unterschied. Sie führen in eine ganz verschiedene Dimension von Wirklichkeitsaussagen hinein, die keinen „Uebergang“, keine „Entstehung“ der einen aus der anderen zuläßt. Wenn Grund des Glaubens das genannt wird, „was dem noch nicht gläubigen Menschen sichtbar wird“, so kann das Wort „Grund“ nur den erscheinenden Gegenstand einer Erfahrung bezeichnen, die eben als religiöse, als Offenbarung Gottes über das bloß sittliche Moment hinausgehen muß. Dann müssen zu den sittlichen also religiöse, ihrerseits Glauben begründende Erfahrungen hinzugekommen sein. Damit ist der Vorzug einer religiösen Erfahrung vor allen anderen hinsichtlich ihres objektiven Charakters relativiert. Der Unterschied kann jetzt allein auf das Moment der besonderen Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit zurückgeführt werden, das ein Erlebnis vor allen anderen auszeichnet. So werden wir auf den rein subjektivistischen Ausgangspunkt wieder zurückgeworfen. Darauf ist schon von Otto Ritschl hingewiesen worden, der, was die individuelle Färbung anbetrifft, nur einen fließenden Unterschied zwischen dem Christusbild des Glaubens und den Glaubensgedanken anerkennt.⁴

4. Z. Th. K. III, 392.

Der berechnigte Sinn der Unterscheidung kann nach den Grundsätzen Herrmann's nur an einer anderen Stelle gesucht werden. In ihr wird Offenbarung als unmittelbare religiöse Erfahrung von solchen Momenten getrennt, die mit ihr als in engem Zusammenhang stehend gedacht werden, die einen stärkeren Gehalt an intellektuellen Faktoren aufweisen, an religiösen Spekulationen. Diese müssen Offenbarung im ursprünglichen Sinn voraussetzen, wenn sie überhaupt religiöse Bedeutung, nicht nur das Moment des einsichtigen Ueberzeugtseins enthalten sollen. Trennt man aber so, dann hat die Unterscheidung ihre eigentliche Funktion für das Objektivitätsproblem verloren. Ihr eigentlicher Sinn bei Herrmann beruht ja darauf, daß ein bestimmter religiöser Gehalt j e d e m sittlich bestimmten und persönlich ernstesten Menschen sichtbar werden muß. Auch das, was Herrmann Grund des Glaubens nennt, ist Gegenstand einer bestimmten religiösen Erfahrung, die dem Einzelnen in besonderer Weise geschenkt wird. Die Individualitätskomponente des religiösen Erlebnisses muß auch dieses Fundament antasten. Heißt es doch gelegentlich bei Herrmann: „Niemand kann uns das, was uns Grund des Glaubens werden soll, aus der christlichen Verkündigung herauschälen und in festen Umrissen zeigen. Jeder muß in seiner Weise . . . den geschichtlichen Christus finden . . .“⁵ So vermag in Wirklichkeit der hier gegen einen individualistischen Subjektivismus aufgeworfene Damm dem Ansturm dieser Tendenzen keinen entscheidenden Halt mehr entgegenzusetzen.

In dieser neuen Lösung des Problems ist von Objektivität nur hinsichtlich des religiösen Erlebnisses, seines Grundes, des Weges zu ihm, seiner wesensmäßigen Züge die Rede gewesen. Objektivität ist nie als ein ruhend vorliegendes Moment zu fassen, sondern als Objektivitäts a n s p r u c h, als Annäherung an einen Grenzfall. Sie ist Forderung der Unabhängigkeit von der Labilität subjektiver Momente, Anspruch auf eine Erlebnis-transzendenz, Behauptung eines Konstanzcharakters, ein Durchführungversuch des Identitätspostulats. Die Subjektsgebundenheit aller Erkenntnis ist unauflösbar. Soll man darum auf Objektivität verzichten müssen? Ja, wenn sie nur als ein faktisch vorliegendes Moment gefaßt werden kann. Nein, wenn sie eben

5. Ges. Auff. 327.

Forderung, Anspruch ist. In nächster Hinsicht aber ist Gegenstand des Objektivitätsproblems das religiöse und dogmatische Urteil, die in ihm gemeinte „Sache“, das Urteil, das sich auf das gegenständliche Korrelat der religiösen Erfahrung bezieht.⁶ Wir wollen nicht untersuchen, ob dieser Verzicht Herrmann's notwendig war, ob es keine „Autorität“ für die Dogmatik und keine Normen und Kriterien für die Glaubensgedanken gibt, die wenigstens eine „Richtung“ auf ein identisch Vermeintes ermöglichen. Die durch diese Resignation gebotene Lösung Herrmann's, die Beschränkung der Allgemeingültigkeit auf den Weg zur Religion bedingt eine starke innersystematische Spannung. Die Hervorhebung der Individualitätskomponente und das Drängen nach Objektivität müssen sich jetzt immer wieder reiben. Gerade für den „Weg“ zum Glauben verlangt in einer psychologistischen Betrachtung die Wirklichkeit des religiösen Erlebnisses eine typologisch strukturpsychologische Untersuchung der religiösen Lebensformen. Betonung der Individualität müßte dann Beachtung der Pluralität möglicher Grundformen des religiösen Erlebens, sich durchdringender und bereichernder Komplexionstypen heißen. Gerade hier macht Herrmann seinen Objektivitätsanspruch geltend. Seine Starrheit und Enge gerade an diesem Punkt ist oft betont worden. Es ist stets so, als wolle er alles in den Bann seiner Persönlichkeit ziehen. Diesem Anspruch steht aber die gleichzeitige Betonung der Individualitätskomponente des religiösen Erlebens gegenüber, die doch grundlegend für die Anschauungen Herrmann's ist.

Wie kann es zu einem Ausgleich beider miteinander ringender, bei Herrmann tief verwurzelter Interessen kommen? Diese Frage stellen heißt über die innersystematische Konsequenz der Linien, die Richtung der fortschreitenden Entwicklung der Herrmann'schen Theologie präjudizieren. Die einzige Möglichkeit, auf die alles als auf einen relativen Ausgleich dieser Spannungen hin-

6. Nach der Niederschrift dieser Arbeit erschien der Aufsatz Karl Barth's „über die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann“. (Zwischen den Zeiten 1925, III, 246 sqq.) Hier wird mit Recht kritisch geltend gemacht, daß das Problem der Dogmatik nicht das genetisch-psychologisch-seelsorgerliche sei. „Das Allerbeste bei Herrmann an diesem Punkte dürfte darin bestehen, daß ihm die Durchführung dieses Programms tatsächlich nicht gelungen ist.“ (271.) Namentlich wird von Barth auf die Unanschaulichkeit dieses „Weges“ zur Religion bei Herrmann hingewiesen.

zudrängen scheint, ist die Limitierung des Objektivitätsmomentes mehr und mehr auf die formale Seite des Verständnisses der Religion überhaupt. Ihre strukturelle Seite muß immer mehr als die einzig objektivierbare gelten.

Es soll wenigstens auf einen Punkt hingewiesen werden, der eigentlich weiterer Ausführung bedürfte. Außer den herausgehobenen, in einer engeren, innern Bindung stehenden Linien finden sich bei Herrmann immer noch vereinzelt außerhalb dieses Zusammenhangs stehende Elemente. Auch sie entstammen dem Objektivitätsinteresse, dem einen der bei Herrmann miteinander k ä m p f e n d e n Grundelemente. Es sei nur auf die Stellung zur Schrift hingewiesen, die oft über das Gesagte hinauszuführen scheint. Eine gewisse Unsicherheit der Formulierungen, ein Nachklingen älterer Lösungen und ein Schwanken der Begriffe ist bei Herrmann stets geblieben. Diese abweichenden Momente sind unter geschichtlichem Gesichtspunkt ein später vielfach unvermittelt auftauchendes Nachwirken früherer Linien. Wir haben die einzelnen Perioden in der Entwicklung der Herrmann'schen Theologie als Einheit zusammengefaßt, mochte auch in ihnen der Prozeß der immanenten Fortbildung nicht stillstehen. Solche über den systematischen Rahmen hinausdrängenden, vereinzelt Momente sind ja auch schon wegen dieser ihrer eigenen Stellung dazu verurteilt, belanglos zu werden, von der Geschlossenheit der inneren Konsequenz des Ganzen verdrängt zu werden.

c) Endgestaltliche Fassung der Herrmann'schen Theologie.

Von einer dritten deutlich abgrenzbaren Periode der geschichtlichen Entwicklung der Herrmann'schen Theologie kann eigentlich nicht geredet werden. Immer wieder drängen die oben aufgezeigten innersystematischen Konsequenzen über die Grundgedanken Herrmann's hinaus. Hier und da scheinen sie sich, später immer mehr, zu schroffen Formulierungen zuzuspitzen, um dann bei anderer Gelegenheit wieder eingeschränkt zu werden. Die Grundrichtung, die sich im Verlauf der historischen Linien herausgestellt hat, ist nicht zu einem Abschluß in einer zeitlich abgrenzbaren Periode gekommen. Als typisches Beispiel, als eine der v o r ü b e r g e h e n d e n Zuspitzungen in

dieser geschichtlichen Entwicklung sei der dogmatische Beitrag Herrmann's in der „Kultur der Gegenwart“ genannt. In den immer neuen Variationen desselben Themas ist freilich der Kampf widerstrebender Grundelemente zu keinem endgültigen Abschluß gekommen, aber die Ausführungen in der „Kultur der Gegenwart“ zeichnen sich durch eine besondere Geschlossenheit und Konsequenz aus. Wenn auch nicht in geschichtlicher Beziehung, so doch in systematischer Hinsicht, also was eine konsequente Auswirkung der inneren Spannungen und eine Durchführung der eigentlichen Entwicklungstendenzen der Herrmann'schen Theologie betrifft, haben wir hier einen Zielpunkt, auf den die Gedanken eigentlich allenthalben hindrängen.

Die Einzelmomente sind auch hier wesentlich die gleichen wie bei der früheren Lösung. Es gilt auf die Verschiebungen des Akzentes, die Betonung der Bedeutsamkeit zu achten. In dem Dualismus von Erlebnis und Geschichte tritt jetzt die religiöse Erfahrung als beherrschendes Moment in den Vordergrund. Die leitenden Gedanken des Glaubens gewinnt der Einzelne „aus der Quelle seines religiösen Lebens, die in ihm allein gegebenen Erlebnissen rauscht.“¹ Das religiöse Bedürfnis fordert vom Menschen, daß er „in sich geht“. Ziel der religiösen Sehnsucht ist „das unbefangene Aufhören“, „die Besinnung auf unser wichtigstes Erlebnis“, auf „Einheit und Wahrheit gegenüber dem Fluß des Geschehens“. Bezeichnend ist die Form, wie jetzt von Herrmann das geschichtliche Element eingeführt wird. „Innerhalb des geschichtlichen Bereiches, in dem wir stehen, können wir aber dem Menschen, der sich nach Wahrheit sehnt, noch etwas mehr zumuten.“ Man kann ihn auf Christus hinweisen, ob ihm da nicht eine befreiende Macht aufleuchte. „Wir merken, daß uns dabei nicht etwas uns Fremdes aufgenötigt wird, sondern daß eine Ueberzeugung, die in uns selbst hervordrang, von den Schranken unserer Schwachheit befreit wird.“² Damit scheint das frühere Ringen zwischen der Bedeutung des geschichtlichen Momentes und des subjektiven Erlebnisses entschieden.

1. Kultur der Gegenwart. IV, 1, 2. Christlich-protestantische Dogmatik. 1906 u. 1909. (Zit.: „KdG 1“ und „KdG 2“). KdG 1, 617.

2. KdG 2, 168/9.

Ebenso sind die aus innersystematischen Konsequenzen heraus sich ergebenden Verschiebungen in der Lehre von den Glaubensgedanken deutlich erkennbar. Die methodische Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens spielt jetzt keine Rolle mehr. Die Glaubensgedanken sind bedingt von „der Mannigfaltigkeit des individuellen religiösen Erlebens“, „der wundervollen Fülle individueller Auffassungen“, „tragen die Spuren des besonderen Anlasses, an dem sie entstehen“.³ Sie sind für den Christen das, was bei ihm selbst „aufquillt“. Den deutlichen, grundlegenden Unterschied, der hier von der früheren Auffassung vorliegt, können wir an dieser Stelle mit einer antithetischen Formulierung Herrmann's selbst wiedergeben: „Es genügt jetzt nicht mehr, zu betonen, daß diese Gedanken nur als Lebensäußerungen der an bestimmten Erlebnissen erwachenden Religion ihren sicher bestimmten Sinn und Wahrheit haben können. Es ist hohe Zeit, jetzt der Erkenntnis Raum zu geben, daß auch ein solcher wahrhaftiger Glaube sich unmöglich in ganz denselben Gedanken ausdrücken kann. Zu jedem, der religiös lebendig wird, reden die Ereignisse eine besondere Sprache.“⁴ Die Glaubensgedanken sind nicht Gedanken „des“ Glaubens, müssen „als Ausprägungen individuellen Lebens auseinander gehen.“⁵

Blicken wir demgegenüber noch einmal zurück! Früher hieß es z. B. von dem Gedanken, „daß Christus weiterlebt“, „daß er durch den Tod nicht von seinem Werk getrennt ist“, daß echter Glaube zu ihm emporwachsen muß. „Sonst würde er absterben wie ein Gewächs, dem seine naturgemäße Entfaltung versagt wird“.⁶ Die Aufgabe des Dogmatikers beschränkt sich jetzt auf die Klarstellung des inneren Vorgangs, in dem der Glaube seinen Ursprung findet. „Nicht in den Gedanken des Glaubens können wir einig sein, wohl aber in dem Verständnis des Glaubens selbst.“⁷ „Religiöser Glaube ist in jedem Fall ein Glück, das dem Einzelnen in besonderer Weise als Wahrheit seines individuellen Lebens geschenkt wird.“⁸

3. KdG 2, 172.

4. KdG. (2) 172.

5. KdG 1, 619.

6. Ges. Aufs. 286.

7. KdG (1) 620.

Hier ist in der Auswirkung der innersystematischen Konsequenzen die Entwicklung der Herrmann'schen Theologie zu dem Abschluß gekommen, auf den die verborgenen Tendenzen von Anfang an hintendierten. Wir haben zeigen können, wie dieser Ausgang schon im Ursprung deutlich erkennbar angelegt ist. Die Einheitlichkeit dieser Entwicklung konnte aufgewiesen werden, wenn auch die einzelnen leisen, oft fast unmerklichen Verschiebungen übergangen werden mußten, in denen der geschichtliche Prozeß sich ohne eigentlichen „Sprung“ vollzieht.

Trotzdem ist noch an dieser Stelle erkennbar, wie sehr es sich in methodischer Hinsicht empfiehlt, das Objektivitätsproblem zum Ausgangspunkt unserer Fragestellung zu machen. Die Entwicklung der Herrmann'schen Theologie war charakterisiert durch das Ringen, die innersystematische Auseinandersetzung der Allgemeingültigkeits- und Individualitätskomponenten. Dieses erste Moment entstammt der Zielsetzung einer dogmatischen Aufgabe, das andere einem berechtigten und lebendigen Interesse der Religion, die stets zugleich Wahrhaftigkeit ist. Der Begriff der Wahrheit hat einen tief religiösen Klang. Das religiöse Interesse hat bei Herrmann seinen Vorrang vor dem wissenschaftlichen behauptet. Und doch kennt Herrmann auch jetzt noch „eine Notwendigkeit des Strebens nach normativer Lehre“.⁸ „Reine Lehre“ ist das Moment, „das uns als Christen einigt“. Die allgemeine, formale, geistige Struktur des Glaubens, die innere Einigung von Freiheit und Hingabe, die Behauptung der Individualität dieses Vorgangs, die „Erforschung seines Ursprungs“, „dieses Verständnis der Offenbarung Gottes und der Religion“ ist das reduzierte Allgemeingültigkeitsmoment, das hier allein noch möglich ist.

Eigentlich verbindende Kraft hat aber nicht dieses formale Element, sondern das der religiösen Sehnsucht. So nennt Herrmann die sittlich notwendige Frage, „wie ein Mensch in seiner menschlichen Existenz wahrhaftig sein kann“. Der Gedanke der Gemeinschaft ist jetzt ganz durch den des religiösen Individuums verdrängt. „Die Religion selbst sieht in ihrem Ursprung ein Allgemeingültiges mit einem Individuellen zu einem unteilbaren Erlebnis verbunden. Das Allgemeingültige

8. KdG (2) 175.

9. KdG (2) 165 sqq.

ist die sittlich notwendige Frage, wie ein Mensch in seiner menschlichen Existenz wahrhaftig sein könne. Das Individuelle ist das Erlebnis, in dessen Erfassen der Mensch die innere Befreiung zu wahrhaftigem Leben findet.“¹⁰

Ueberschauen wir dieses lebendige Ringen entgegengesetzter Kräfte in der Herrmann'schen Prinzipienlehre und die Richtung ihrer Entwicklung, so könnte es verständlich werden, wenn man die Frage aufwerfen würde, wie denn bei einer wirklichen Durchführung dieser grundlegenden Formulierungen eine Dogmatik möglich sei, die auch den Inhalt des Glaubens entfalten muß. Kommt man von dieser stärksten Betonung der subjektivistischen und individualistischen Momente her, die sich bei Herrmann findet, so bieten die Dogmatikvorlesungen der letzten Jahre ein neues, unerwartetes Bild von der Herrmann'schen Theologie. Gerade darum sind sie so besonders wertvoll, weil sich hier zeigt, wie die Gefahren der prinzipiellen Sätze Herrmann's sich in seinen theologischen Gedanken nicht so ausgewirkt haben, wie es die Schärfe der grundsätzlichen Formulierung vermuten läßt. Weitaus der größte Teil dieser Diktate ist einer „Darstellung der Glaubensgedanken des evangelischen Christentums“ gewidmet. Dazu gehören nicht nur die Fragen nach dem Glauben und der Erlösung, sondern auch die der Gottesvorstellung, des religiösen Weltbildes, der Unsterblichkeit des Menschen und seines Zieles, des erhöhten Herrn und der eigenen Erwählung, der Gottheit Christi, des hlg. Geistes und der Trinitätslehre. Immer wiederholen sich die Formeln „der Glaube erkennt“, „der Glaube erzeugt den Gedanken“. Wir haben hier eine wirkliche Glaubenslehre.

Eine solche Differenz innerhalb der Herrmann'schen Gedanken drückt sich am deutlichsten in seiner Stellung zu A. Ritschl aus. In der programmatischen Schrift „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik . . .“ heißt es von diesem, daß er wider seine eigentliche Absicht die Aehnlichkeit der Dogmatik mit einem philosophischen System, die Form der katholischen Dogmatik beibehalten habe, weil die Dogmatik für ihn zu zeigen habe, was Inhalt des Glaubens sei.¹¹ So wird für

10. KdG (2) 167.

11. Ges. Aufs. 117.

Ritschl die Schrift zum Lehrgesetz, er tut dasselbe wie die Orthodoxie.¹² Das Schriftprinzip wird bei ihm zum Angriff auf sein neues Verständnis des Glaubens und umgekehrt. „Beides braucht nur dann in einer protestantischen Dogmatik, die zeigen will, was Inhalt des Glaubens sein müsse, nicht einzutreten, wenn entweder mit dem Schriftprinzip oder mit dem Gedanken des Glaubens nicht Ernst gemacht wird.“ Und doch ist auch später in Herrmann's eigener Dogmatik, die die Glaubensgedanken entfalten will, beides miteinander vereinigt. „Die evangelische Theologie ist durch ihre Würdigung der heiligen Schrift dazu verpflichtet, die klassische Aeüßerung dieses geistigen Lebens in ihr aufzusuchen . . . Die evangelische Dogmatik hat aus der heiligen Schrift die Erkenntnis der dem natürlichen Menschen verborgenen, dem Glauben sich enthüllenden Wirklichkeit zu gewinnen.“¹³ Auch für den „Inhalt des Glaubens“ ist in der wirklichen Durchführung der Dogmatik das individualistisch-subjektivistische Moment viel stärker zurückgetreten, als es die scharfe Zuspitzung der individuellen Formulierungen erwarten ließ.¹⁴

Eine deutliche Differenz, ein sichtbarer Hiatus besteht zwischen den grundsätzlichen Forderungen, zu denen Herrmann aus innersystematischen Notwendigkeiten heraus gedrängt wurde, und der Gestaltung der Glaubenslehre selbst. Erklärbar wird das daraus, daß das Grundproblem der Prinzipienfragen, auf die unsere Untersuchung sich erstreckte, bei Herrmann eine gewisse Verselbständigung erfahren hat, im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung nach eigenen Gesetzen seinen gesonderten Weg nahm.

In Herrmann's Frontstellung zu jeder „orthodoxen Haltung“, deren ernste theologische, ja religiöse Gefahr er wie keiner sonst gesehen hat, spitzten sich die prinzipiellen Formulierungen zu der scharfen Betonung des individuellen und sub-

12. Ges. Aufs. 118.

13. Rade 37 sq.

14. Gerade auch K. Barth hat neuerdings auf diese Differenzen hingewiesen, die sich oft bei Herrmann innerhalb eines und desselben Abschnittes aufzeigen lassen, in denen wir das innere, unablässige, ernste Ringen Herrmann's um diese grundlegenden Fragen sehen, eine immer wieder erneute Auseinandersetzung prinzipiell verschieden gerichteter Tendenzen, besser religiöser Interessen. (276 sqq.)

jektiven Charakters des religiösen Erlebnisses zu. Hier lag das entscheidende religiöse Interesse Herrmann's, sein zentrales Anliegen. Dieses religiöse Interesse aber an der Wirklichkeit und Wahrheit der Religion führte zu einer grundsätzlichen Haltung, die wieder eine Gefahr für dieses Wirklichkeits- und Wahrheitsinteresse werden mußte. Das ist der Konflikt, das eigentliche Problem der Herrmann'schen Theologie. Das, was er über die Autorität der Bibel für die Dogmatik zu sagen wußte, wird von der prinzipiellen Formulierung seiner Gedanken her immer wieder in Frage gestellt. Der Hiatus, von dem wir sprachen, ist eben ein deutliches Zeichen dafür, daß es in ihr zu keiner letzten Lösung gekommen ist. Soviel die theologische Arbeit Herrmann zu verdanken hat, so hat sie hier doch wieder neu einzusetzen. Die grundlegende Frage nach der Schrift und dem Wort Gottes hebt hier erst an. Diese relative Verselbständigung der grundsätzlichen Fragen ist durch den Prozeß bedingt, den wir bisher in dieser Arbeit aufzuzeigen gesucht haben, daß durch eine im Ausgangspunkt schon wirksame Uneinheitlichkeit der Tendenzen der Stoff zu Konflikten und Spannungen gegeben war, welche nun rein in ihrer innersystematischen Konsequenz stets wieder über jede Lösung hinausdrängten.

B. Die geschichtlichen Wurzeln der Herrmann'schen Theologie.

Mit dieser Untersuchung der inneren Entwicklung der Herrmann'schen Theologie, der in ihr sich auswirkenden Tendenzen und der geschlossenen Einheit dieses geradlinig verlaufenden Prozesses ist das Fundament für die andere geschichtliche Fragestellung gelegt. Sie soll die Wurzeln der in der Gestaltung der theologischen Gedanken Herrmann's sich kreuzenden Linien herausheben. Das Ganze steht jetzt nicht mehr als Einheit, als „statisches Gebilde“ vor uns, in dem bestimmte, feststehende Grundelemente sich in gleichbleibender Weise zusammenfinden. Es hat vielmehr eine dynamische Struktur bekommen, die einzelnen Momente „kinetischen“ Charakter. Beide Problemgruppen gehören in einer geschichtlichen Untersuchung eng zusammen. In der ersten Fragestellung werden die Grundelemente der Herrmann'schen Theologie zu

Tendenzen, sich auswirkenden Motiven, richtungsbestimmenden Kräften von geringerem und größerem Gewicht. Die zweite Untersuchung bedeutet rückwirkend auch eine vertiefende Klärung der ersten.

a) Allgemeines zu dieser Frage.

Aber besteht nicht doch eine Inkongruenz zwischen der Behandlung des ersten Problemereichs und dieser neuen Fragestellung? Haben wir nicht gerade gezeigt, wie in der ersten, primären Gesamtauffassung Herrmann's die auf Erlebnissubjektivität hindrängenden Tendenzen schon latent verborgen waren? Erklärte sich nicht aus ihnen heraus vollständig die innere Entwicklung seiner Theologie? Warum forschen wir jetzt von neuem nach geschichtlichen Einflüssen, die mehr und mehr zur Betonung des Individualismus und Subjektivismus drängten? Es scheint doch, als verdoppelten wir damit die Erklärung. Freilich haben wir in dem Ansatz schon die verborgenen, auf das Erleben hindrängenden Tendenzen nachgewiesen. Damit ist noch nicht erklärt, warum die subjektivistischen Elemente wirklich den festgeschlossenen Rahmen des ersten Entwurfes durchbrochen haben. Denkbar wäre es doch, daß die starke Tendenz zur Objektivität, die sein letztes Ziel darstellte, die gefährlichen Verengerungen des primären Ansatzes überwunden, ihn zu einer neuen Grundlage erweitert und völlig umgestaltet hätte. Daß das nicht geschehen ist, erklärt sich nur daraus, daß die subjektivistischen Keime dieses erkenntnistheoretischen Entwurfs durch mehr und mehr sich geltend machende religiös-theologische Gedanken gefördert und gestärkt wurden, so daß sie schließlich den ursprünglichen Rahmen, in den sie gestellt waren, zu sprengen vermochten. So muß der innere Kampf entgegengesetzter Tendenzen auch noch aus anderen Erwägungen heraus geschichtlich verstanden werden. In diesen Fragen hat die Erkenntnistheorie nicht allein das letzte Wort. Beide Untersuchungen greifen sich eng verflechtend ineinander über und sind so hier zu einem einheitlichen Ganzen verbunden. Dazu sind beide geeint durch die Gleichartigkeit der Methode wie ihres eigentlichen Zieles, des geschichtlichen Verständnisses der Theologie W. Herrmann's.

Unsere zweite Fragestellung hat schon immer je und dann Interesse erregt. Auf einen charakteristischen Typus von

Lösungen sei hier kurz vorab eingegangen. So wurde schon von Grau eine Doppelheit der Linien Kant und Luther im Denken Herrmann's behauptet, von der erst nach und nach die zweite bedeutenderes Gewicht neben der ersten gewonnen hätte. Herrmann hat sich selbst einmal mit dieser These auseinandergesetzt.¹ In ähnliche Richtung weist auch das holländische Zitat, von dem diese Arbeit in ihrer Fragestellung ausging. Es glaubte den Gegensatz mit dem anderen identifizieren zu können, der zwischen den Prolegomenafragen bei Herrmann und seinen Gedanken über den Glauben bestünde. Schließlich sei noch auf den Schweden Torsten Bohlin hingewiesen, der auch eine Disparatheit der auf Luther und Kant zurückgehenden Momente meint feststellen zu können, zwischen der Begründung des Ethos im „Glauben“ und seiner Autonomie.²

Soweit auch diese Meinungen auseinandergehen, so können wir doch hier schon zu diesem Typ von Lösungsversuchen Stellung nehmen. Es wird sich zeigen, wie die theologische Gedankenwelt Herrmann's besonders in älterer Zeit unter dem Einfluß A. Ritschl's steht. Gerade auf ihn ist aber vielfach das reformatorische Gut bei Herrmann zurückzuführen. Charakteristisch ist es, daß die Luther'schen Gedanken sich gerade im „Verkehr“ finden, in dem auch Ritschl immer am stärksten bei Herrmann nachgewirkt hat. Als theologische Prinzipien sind sie ihm stets schon durch andere Zwischenglieder vermittelt.

Unter der Lutherlinie verstehen Roose und Bohlin die Betonung der Selbständigkeit der Religion, die mehr und mehr gegenüber der früheren Abhängigkeit von der transzendentalen Autonomie der Sittlichkeit heraustritt. Das ist eine sehr prägnante Charakterisierung. Das zeigt sich schon darin, daß wir eine Spannung in Kant's Einflüssen auf Herrmann haben. Von Kant stammt zwar das Schema der Postulatentheorie, das die strukturelle Verflechtung von Religion und Sittlichkeit bedingt. Von Kant stammt aber auch die antinomische Wirkung des engen, an der Naturwissenschaft orientierten Wissenschaftsbegriffes, der seinerseits auf die Schroffheit des dualistischen Entwurfes der Apologetik, die Betonung des subjektiven Erlebens als Begründung der Religion, ihre Selbstän-

1. Ges. Aufs. 258.

2. Das Grundproblem der Ethik. Ueber Ethik und Glauben. 1924.

digkeit hindrängt. So war für Herrmann gewissermaßen das, was ihm s e i n e Verwertung Kant's einbrachte, das, was man bei ihm auf Luther zurückführen will, „daß er die Selbständigkeit der Religion erkämpft hat“.³ Unsere Untersuchung kann bei der beliebten Charakterisierung der Doppelheit mit den Namen Kant und Luther nicht stehen bleiben.

b) Die Beziehungen Herrmann's zu Ritschl.

Der sichere methodische Weg, den die Arbeit hier zu gehen hat, ist schon durch rein historische Daten vorgezeichnet. Von A. Tholuck in Halle bei einem Besuche A. Ritschl's diesem empfohlen hat sich Herrmann schon 1875 an ihn angeschlossen. Er selbst bekennt in seinem Briefe an Ritschl, „aus seinen Schriften die entscheidenden theologischen Einflüsse erfahren und es sich seitdem als eine hauptsächliche Aufgabe gestellt zu haben, sich in Ritschl's Schriften einzuleben.“⁴ Zugleich übersandte er ihm seine Dissertation über Gregor von Nyssa, die Ritschl's Anerkennung fand. Seitdem galt Herrmann als sein Schüler. Die weiteren persönlichen Berührungen mit Ritschl sind in dessen Biographie im einzelnen dargestellt. Es sei hier nur daran erinnert, wie Herrmann den „Unterricht in der christlichen Religion“ in seiner religiösen Unterweisung zugrunde gelegt hat, ehe dieser Leitfaden noch ganz vollendet war. Die Vorrede zur „Religion . . .“ beginnt mit dem charakteristischen Satz: „Das vorliegende Buch ist aus den Anregungen hervorgegangen, welche ich von anderen theologischen Voraussetzungen herkommend der dogmatischen Monographie A. Ritschl's verdanke.“ Damit ist der Punkt angegeben, an dem eine historische Untersuchung der Wurzeln der Herrmann'schen Theologie einzusetzen hat.

aa) in der ältesten Gestalt der Herrmann'schen Gedanken.

Die ältesten Schriften Herrmann's, seine „Metaphysik . . .“, die Rezensionen in der „Theologischen Literaturzeitung“ und in den „Studien und Kritiken“ zeigen soweitgehende theologische Uebereinstimmung mit den Grundgedanken A. Ritschl's, daß

3. Z. Th. K. XXII. 1912, 76.

4. Otto Ritschl: A. Ritschls Leben II, 267 sq.

sich ein Nachweis im einzelnen erübrigt. Als Thema seiner Dogmatik bezeichnete Herrmann noch 1880 in seinem Brief an Ritschl den Satz: „Die christliche Gemeinde gewährt uns durch ihre Weltanschauung, indem sie sich selbst auf das Lebenswerk Christi gründet, die Gewißheit des ewigen Lebens.“ Daraus ergaben sich ihm die Hauptteile: 1. Die christliche Gemeinde, 2. die religiöse Weltanschauung der christlichen Gemeinde, 3. Die Begründung der christlichen Gemeinde oder „Lehre von der Versöhnung“, 4. Die Gewißheit des ewigen Lebens oder Lehre von der Rechtfertigung.⁵ In dem Werk von 1879 findet sich freilich schon eine größere Selbständigkeit, so daß mit ihm das eigentliche Interesse an der Frage nach den Beziehungen Herrmann's zu Ritschl beginnt.

I. Uebereinstimmungen.

Trotzdem diese Untersuchung erkenntnistheoretisch aufgebaut ist, zeigt sie viele Berührungen mit den Grundgedanken A. Ritschl's. Als ihr letztes Ziel stellte sich uns die Aufgabe dar, die „festen, objektiven Züge der christlichen Weltanschauung“ herauszuarbeiten. Hier steht Herrmann unzweifelhaft in der ganzen Formulierung und Gestaltung der Gedanken in starker Abhängigkeit von Ritschl. Auch diesem gilt es als Vorzug des Christentums, „daß seine Weltanschauung ein geschlossenes Ganze und sein Lebensziel dieses ist, daß man als Christ ein Ganzes, ein geistiger Charakter über der Welt wird.“⁶ Auch in den inhaltlichen Bestimmungen ist eine weitgehende Berührung unverkennbar. Aufgabe der Theologie ist es auch nach Ritschl, „die christliche Gesamtweltanschauung . . . unter der Leitung des christlichen Gedankens von Gott und nach der Bestimmung der Seligkeit der Menschen im Reiche Gottes vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und die Notwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder aufzuweisen.“⁷ Die grundlegende Bestimmung des weltanschaulichen Momentes in der Religion ist in den wesentlichen Zügen bei beiden dieselbe. Zu diesen fundamentalen Stücken gehört vor allen Dingen die Bedeutung der Unterscheidung des sitt-

5. Rade XVI.

6. A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung (3) III. Bd. 1888, 193 (Zit.: „R u. V“).

7. R u. V (3) 24.

lichen Geistes von der Natur, die „Deutung des Weltverlaufs in dem Sinn, daß die erhabenen geistigen Mächte, welche in und über demselben walten, dem persönlichen Geist seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen.“⁸ Ebenso könnte schon hier auf die Betonung der geschichtlichen Offenbarung bei Herrmann und bei Ritschl hingewiesen werden.

Aber wir müssen über diese wesentlichen, gleichen Züge und die übereinstimmenden Formulierungen hinaus tiefer dringen. Auch in dem ersten Herrmann'schen Entwurf haben wir die individualistischen und subjektivistischen Ansätze schon als verborgen wirksam nachgewiesen, die später grundlegend seine theologischen Gedanken charakterisierten. Hier waren schon die Momente angelegt, die den Rahmen sprengen und Herrmann mehr und mehr von den eigentlichen Intentionen Ritschl's wegführen sollten. Dem soll sich zunächst die Vergleichung zuwenden.

II. Differenzen im Ausgangspunkt.

Immer wieder erscheinen die Berührungen auf den ersten Blick größer zu sein als wahrnehmbare Unterschiede. Die Trennung von theoretischem und praktischem Erkennen, eine Theorie der Werturteile, die Ablehnung metaphysischer Spekulation in der Theologie, die Berufung auf die religiöse Erfahrung scheint beide Theologen so nahe zueinander zu stellen, daß die Konsequenzen aus den erkenntnistheoretischen Erörterungen des einen auch die des anderen sein müssen.

Aber eine genauere Betrachtung führt tiefer. Wenn wir den Entwurf Herrmann's unter dem Gesichtspunkt seiner späteren Entwicklung sehen, so werden unter dieser Perspektive die grundlegenden, hier sich ankündigenden Abweichungen von Ritschl deutlich, die sich hinter gleichen Formulierungen verbergen. Es handelt sich dabei um die Grundtendenz des Ganzen. Charakteristisch ist für Herrmann in dieser Zeit ein bestimmtes apologetisches Interesse, das gegenüber der drohenden Umklammerung durch den strengen kritischen Wissenschaftsbegriff der transzendentalen Methode Raum für

8. R u. V (3) 17.

die theologischen Objekte schaffen soll. Eine solche apologetische Tendenz hat Ritschl stets fern gelegen. Er nahm nie seinen Ausgang von dem noch nicht christlich bestimmten Menschen, um sich so Anknüpfungspunkte zu erarbeiten.⁹ Den christlichen Glauben setzt er stets schon voraus und zwar nicht in der Form eines individuellen christlichen Bewußtseins, sondern in der des Glaubens der Gemeinde. „Alle Religion ist Gegenstand unserer wissenschaftlichen Beobachtung in der Form der Gemeinde . . . Man wird also nicht erst nachträglich die Gemeinschaftlichkeit der Religion zu betrachten haben, nachdem man das einzelne Subjekt als Typus aller übrigen analysiert hat.“¹⁰ Der Zweck dieser Konstruktion ergibt sich aus der Ritschl durchweg vorschwebenden Aufgabe, daß die Dogmatik dazu getrieben werde, gute Prediger des Evangeliums heranzubilden, die wissen, worauf es im Christentum ankommt. Unter dieser Voraussetzung gilt das *fides ex auditu*. Damit ist ein grundlegendes und prinzipielles Moment des Unterschiedes gegeben, das von weittragender Bedeutung sein muß. Unter Gemeinschaft versteht Ritschl ausdrücklich nicht den Gesichtspunkt, unter dem Herrmann diesen Begriff einführt, den „einer Gleichartigkeit aller ihrer Glieder“.¹¹ Ausgangspunkt bei Herrmann ist das einzelne Individuum, das sich der Strenge des Kantischen Wissenschaftsbegriffes nur durch die Berufung auf subjektivistische Momente entziehen kann, „auf die gewaltsame Umbildung unserer Vorstellungen durch die subjektive Lebendigkeit des Selbstgefühls“.

Damit hängt es auch zusammen, daß in der Lösung des Objektivitätsproblems sich bei Herrmann nur der schematische Rahmen einer religiösen Weltanschauung ergibt. Die systematische Einheitlichkeit beruht bei Ritschl nicht auf einem methodischen Weg der Entwicklung derselben aus feststehenden, objektiven, noch nicht religiösen Momenten, sondern auf dem Ausgang von der christlichen Gemeinde. Der formalen Geschlossenheit steht eine *materiale Einheitlichkeit* gegenüber, die in der durchgehenden Eigenart der Auffassungsweise begründet ist.¹² Gegenüber den systematischen, verengernden

9. R u. V (3) 4.

10. R u. V (3) 28.

11. R u. V (3) 28.

12. R u. V (3) 4.

Notwendigkeiten, die die Ableitung wesentlich von einem Prinzip her bei Herrmann zur Folge haben muß, ging Ritschl stets von mehreren Punkten aus. So kann bei ihm das inhaltliche Moment zu seinem Rechte kommen, soweit es religiöse Bedeutung für den Glauben der Gemeinde hat.

III. Verschiedene Bedeutung der Erkenntnistheorie.

Mit diesem anderen Ausgangspunkt werden auch Stellung und Aufgabe der Erkenntnistheorie bei Ritschl trotz mancher Berührungen wesentlich verschieden gegenüber ihrer Fassung bei Herrmann. An Stelle apologetischer Ausführungen haben wir bei Ritschl ein positives wissenschaftliches Interesse an der Metaphysik. Auf ihre schwankende Fassung bei Herrmann braucht hier nicht eingegangen zu werden. Soviel aber ist klar, daß die Aufgabe der Erkenntnistheorie bei Ritschl nicht die methodisch strenge Besinnung auf die Möglichkeit, Wirklichkeit und Allgemeingültigkeit der „Glaubensgegenstände“ ist. Sie ist statt dessen eine durchgängige bestimmte Fixierung der Erkenntnisobjekte,¹ die Methode, „das Verhältnis der Vielheit ihrer Merkmale zur Einheit ihres Bestandes zu deuten“.² Metaphysik wird von Ritschl mit der *prima philosophia* des Aristoteles gleichgesetzt, also mit derjenigen Fassung des Wortsinnes Metaphysik bei Aristoteles, die eine Theorie des Seins oder des Gegenstandes als solchen bezeichnet. Das eigentliche Interesse ruht bei Ritschl auf der ontologischen Bestimmung des Dingbegriffes, auf einer Verhütung der vulgären Trennung zwischen einem ruhenden „Ding-an-sich“ und dem wirkenden „Ding-für-uns“, „der oberflächlichen Betrachtung in dem Schema von Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidens“. „Zu den Beziehungen, in denen wir das Dasein von Dingen überhaupt wahrnehmen, gehört notwendig und unfehlbar auch ihre Beziehung auf uns als die Subjekte des Empfindens.“³ Durch den Grundsatz, daß das Ding als Ganzes sich in dem Ganzen seiner Wirkungen zeigt, wird die Metaphysik eine für jede wissenschaftliche Erkenntnis wesentliche, aber rein formale Regel,⁴ in der eine Unterscheidung von Natur und Geist noch

1. A. Ritschl: Theologie und Metaphysik. 1881, 30.

2. R u. V (3) 18.

3. Met. u. Theol. 31.

4. ib.

nicht relevant ist.⁵ Die damit bekämpfte Trennung zwischen einem unerkennbaren, geheimnisvollen „Grund der Dinge“, ihrem ruhenden Sein und ihren Wirkungen gehört als wesentlicher theoretischer Bestandteil zur Mystik. „Wir wissen nichts von einem An-sich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Funktionen desselben, in denen er tätig, lebendig . . . ist.“⁶ Darin haben wir auch eine wichtige Regel für die Erkenntnisobjekte der Theologie, die nur in einer ihnen korrespondierenden Selbsttätigkeit gegeben sind.⁷ Dagegen ist die Aufgabe einer eigentlichen Erkenntnistheorie nie von Ritschl in Angriff genommen worden. Er hat eine übergreifende und darum formale Bestimmung als grundlegende Regel, als konstitutiven Faktor der Wissenschaft aus der Metaphysik übernommen. Gleichgültig gegen die Art der Objekte betrifft sie nur deren Fixierung. Damit kommt ein Ausgang der Erkenntnistheorie von einer grundsätzlichen Skepsis her, vom erkennenden Einzelsubjekt aus für Ritschl nicht in Frage. Diese Differenz von Herrmann hat fundamentale, regulative Bedeutung.

Diese methodisch andere Wertung der Metaphysik als ontologisch formales Moment wirkt sich auch in einer verschiedenen Funktion des Werturteils bei Ritschl und Herrmann aus. Bei diesem erschien das Urteil in seinem Wahrheitsgehalt auf subjektivistisch und individualistisch gefärbte Ansatzpunkte aufgebaut. Die Einführung des Werturteils erfolgt bei Ritschl unter einem ganz anderen Gesichtspunkt als dem seiner spezifisch erkenntnistheoretischen Funktion, d. h. nicht als ein realitätssetzendes Moment. Er unterscheidet begleitende und selbständige Werturteile. Die ersteren sind nur durch den sie begleitenden psychologischen Faktor der Aufmerksamkeit charakterisiert. Im selbständigen Werturteil sieht er ein Kriterium, nach dem nur das in das Gebiet religiöser Urteile Aufnahme finden soll, was einen religiösen Wert, religiöse Bedeutung hat. Hier haben wir also einen Kanon, theoretische Erkenntnis von der religiösen zu unterscheiden. Wertbegriff und religiöser Begriff sind identisch.⁸ Das Urteil „unserer bestim-

5. M. u. TH 6.

6. R u. V (3) 21.

7. R u. V (3) 34.

8. R u. V (3) 317.

mungsmäßigen Erhebung über die Welt“ ist ein religiöses, eben weil es den Wert dieser Stellung bezeichnet.⁹ Die erkenntnistheoretische Funktion des Werturteils bei Herrmann ist hier nicht durchführbar, wenn die religiöse Schätzung Christi ein Werturteil genannt wird. Sie soll damit von den theoretischen Ausführungen des christologischen Dogmas unterschieden werden.¹⁰ Diese Urteile sind auch als solche von religiöser Bedeutung stets durch die Beziehung auf die Gemeinde charakterisiert. Ebenso wie die subjektivistische fällt auch die individualistische Färbung des Werturteils bei Ritschl weg.

Ritschl selbst hat freilich in einem Brief an Link sich über dieses Buch Herrmann's geäußert, daß er darin „die passende Methodenlehre“ für seine eigene Arbeit sehe. Dabei ist noch einmal zu betonen, daß die hier herausgestellten Unterschiede eben nur die Ausgangspunkte Herrmann's als solche betreffen, über die er dann im innersystematischen Aufbau in neuen Konstruktionen hinauszukommen suchte. Deutlich erkennbar werden diese Ansätze in ihrer Korrespondenz erst im Lauf der weiteren Entwicklung der Herrmann'schen Theologie. Andererseits aber heißt es von A. Ritschl, wie aus einem Brief Herrmann's selbst hervorgeht, daß er mit dem letzten Abschnitt des Buches nicht einverstanden war.¹¹ Vielleicht können wir an die oben dargelegte Stellung Herrmann's zur Offenbarung denken, die von ihm nur unter dem Gesichtspunkt der Gewißheitsfrage erörtert wurde. Der Ausgang von der christlichen Gemeinde hat bei Ritschl den Grundsatz zur Folge, „daß man die christliche Lehre aus der heiligen Schrift schöpfe“.¹² Der aus dem Neuen Testament zu erhebenden Offenbarung Gottes schrieb Ritschl immer konstitutive Bedeutung für die systematische Theologie zu. Die biblische Theologie erweist „die Richtigkeit der religiösen Vorstellungen in ihrem ursprünglichen Sinn“, die Dogmatik „die der theologischen Form“.¹³ Dem steht die Verengerung des Offenbarungsmomentes bei Herrmann deutlich gegenüber. Gerade hier zeigen sich charakteristische Nachwirkungen des subjektivistischen Ausgangspunktes, die im allgemeinen erst

9. R u. V (3) 196.

10. R u. V (3) 370.

11. Leben A. R.s II, 363.

12. Unterricht in der christlichen Relg. (6) § 3.

13. R u. V (3) 15.

später hervortretend, hier sich schon ankündigen. Die Offenbarung Gottes in Christo nennt Herrmann das absolute Faktum, „welches durch seine innere Gewalt die Menschen bezwingt“. „Für uns gründet sich die Wirklichkeit der Glaubensobjekte auf eine geschichtliche Tatsache, die uns selbst zugehört.“¹⁴ Bei Ritschl ist der subjektive Faktor der persönlichen Bedeutung Bedingung der religiösen Eigenart aller Größen in der Dogmatik. Nie aber hat er aus dieser notwendigen, eine hinreichende, für sich schon begründende Voraussetzung gemacht, einen Ausgangspunkt der Ableitung von konstitutiver Wichtigkeit.

bb) hinsichtlich der späteren Gestalt der Herrmann'schen Theologie.

In der ersten Periode Herrmann's, die wir hier auf ihre Beziehungen zur Theologie Ritschl's hin einer Prüfung unterzogen haben, handelt es sich im wesentlichen um Prolegomenafragen. Für Ritschl galt sicherlich eine klare, gut fundierte Methodik als wichtig. Das zeigt seine große systematische Kraft wie die Einheitlichkeit, mit der das Ganze seiner Gedanken von den erkenntnistheoretischen Grundsätzen durchdrungen ist. Aber gegenüber allen methodologischen Erwägungen stand deren Durchführung selbst im Vordergrund. „Der Katholizismus ist es, der das Hauptgewicht auf die Garantien der Wahrheitserkenntnis legt . . . Nachher beginnt erst die Kunst, deutlich das Einzelne im Ganzen zu erkennen und deren Bedingungen lassen sich weder überhaupt noch im Voraus demonstrieren“.¹⁵ So gilt es jetzt zur Gestaltung der theologischen Gedanken selbst überzugehen.

I. Allgemeines zu dieser Frage.

Diese zweite Periode in der Theologie Herrmann's haben wir im ganzen als ein einheitliches Gebilde behandelt. Aber dabei zeigen sich jetzt von neuem Schwierigkeiten. Otto Ritschl hat den entscheidenden Bruch in der Entwicklung W. Herrmann's in der zweiten Auflage des „Verkehrs“ gesehen. Vergleicht man die beiden Gestaltungen des Buches miteinander, so ergeben sich bemerkenswerte Unterschiede, die dieses Urteil

14. Relg. 399.

15. A. R.s Leben II 106.

zu rechtfertigen vermögen. Auch wenn man eine solche Untersuchung nicht im einzelnen durchführt, so ist doch wenigstens eine bedeutsame Differenz auf den ersten Blick sichtbar. Neu eingefügt sind vor allem als wesentlichstes Moment in die zweite Fassung die Ausführungen Herrmann's über die Geschichte, die sich als unmittelbar wirklich aufdrängt, ein Gegenwärtiges ist, die Beziehung der Offenbarung auf ein Erlebnis, das uns durch das Bild des inneren, persönlichen Lebens Jesu geschenkt wird. Hier sind Momente ausdrücklich theologisch ausgebaut und verwertet worden, die vorher nur gelegentlich anklangen. Daß sie freilich auch schon früher angedeutet sind, gibt uns das Recht, von einer gewissen Einheitlichkeit der Theologie Herrmann's zu reden. Auf einige solche weiterführende Momente schon in der ersten Auflage sei hier wenigstens hingewiesen. „Gewißheit entsteht, wenn wir mit der Wirklichkeit zusammentreffen, die uns innerlich überwältigt.“¹ „Wurzel des Glaubens ist das Vertrauen, daß wir uns durch die Erscheinung Jesu überwältigt wissen.“²

Andrerseits finden sich weiterhin deutliche Spannungen zwischen dem „Verkehr“ und den sonstigen Veröffentlichungen Herrmann's, namentlich seinen Reden und Aufsätzen. Auch in den späteren Auflagen des „Verkehrs“, des Buches, das in seiner Urgestalt und seinen Grundzügen auf Ritschl selbst zurückgeht, hat Herrmann diesem noch näher gestanden als es seine sonstigen theologischen Arbeiten vermuten lassen. Die erste Fassung wirkt auch später noch deutlich nach. Auch hier sei nur an einiges erinnert, vor allem an die Betonung der Gemeinde und Kirche, deren Bedeutung als Vermittlerin des wirklichen Verkehrs mit Gott später hier noch gelegentlich im Sinne Ritschl's ausgeführt wird, an die Bedeutung der christlichen Erziehung, an das Verständnis des Glaubens.³ J. Weiß hat darauf hingewiesen, wie sich hier widersprechende Linien bei Herrmann finden.⁴ Diese Unebenheiten erklären sich leicht, wenn man bedenkt, daß das Ziel der theologischen Arbeit für Herrmann nie das System gewesen ist. So blieb ihm stets ein

1. ib. 26.

2. ib. 91.

3. V (4) 206, 219.

4. J. Weiß: Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. 1895. 138 sqq.

weiter Spielraum in der Betonung dieser oder jener Elemente. Trotzdem läßt sich in den Grundzügen eine hier und da modifizierbare und doch im ganzen einheitliche Gestaltung herausarbeiten, wie es in dem geschichtlichen Ueberblick über das Werden der Herrmann'schen Theologie versucht wurde.

II. Grundlegende methodische Differenzen.

Die früher durch die Einführung der apologetischen Tendenz sich anbahnenden Unterschiede sind später zu einer Verschiedenheit des Z i e l e s geworden, das die dogmatische Arbeit verfolgt. Ritschl bestimmt ihre Aufgabe im Hinblick auf die Gemeinde. „Der Glaube der Gemeinde, daß sie zu Gott in dem Verhältnis steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, ist das unmittelbare Objekt des theologischen Erkennens.“⁵ Auf diesem Moment der Einrechnung in die christliche Gemeinde beruht für Ritschl die Einheitlichkeit der Theologie. Bei Herrmann stand dem in seinem prinzipiellen Entwurf die apologetische Tendenz gegenüber, die auf den Erweis der Möglichkeit und die inneren Gründe des Glaubens ausging, dennoch aber mit Ritschl schließlich in dasselbe Ziel einmündete. Jetzt ist das anders geworden. Herrmann will den Weg zur Religion zeigen, der allein zu ihrem Leben führen kann, den inneren Vorgang des Erlebnisses klar machen, in dem sie allein erwachen kann. Diese Tendenz führt Herrmann notwendig von Ritschl ab. Otto Ritschl hat auf die Unterscheidung eines theologischen Begriffs des Glaubens von einem empirischen bei A. Ritschl hingewiesen, des Ganzen der gemeinschaftlichen Merkmale von der jeweiligen, individuellen, subjektiven Form. Nur dem ersten gilt nach Ritschl die theologische Aufgabe. „Die Orientierung der Frömmigkeit an Christus wird die verschiedensten Modifikationen erfahren; in allen Fällen bewährt sie die Notwendigkeit, die Schätzung Christi als des Stifters und des Urbildes dieser Religion in den vollständigen Zusammenhang derselben aufzunehmen.“⁶ Diese absichtlich sehr weit gehaltenen Ausdrücke sollen „einer unerschöpflichen Reihe von Arten der religiösen Schätzung Christi“ Raum lassen. „Wer wird es denn auf sich nehmen, durch Aufstellung einer exklu-

5. R u. V (3) 3.

6. R u. V (3) 531.

siven theoretischen Formel zwischen den Eindrücken von Christi Person zu entscheiden, die in abgestufter Deutlichkeit und Vollständigkeit . . . bei jeder Gestaltung der Frömmigkeit maßgebend sind . . . ?"⁷ Die Entstehung des Glaubens entzieht sich aller Beobachtung. Hier liegt einer der tiefgreifendsten Unterschiede beschlossen, die Herrmann von Ritschl trennen. Daraus erklärt sich das Urteil Herrmann's: „Ritschl hat die Frage, wie denn das zugeht, daß die Kraft der Person Jesu das selbständige Leben des Glaubens schafft, nicht über den schon von Luther erreichten Horizont hinausgeführt.“⁸ Je deutlicher sich diese Differenz herausbildet, desto mehr sieht Herrmann in Ritschl die „katholische Dogmatik in ihrer altprotestantischen Ausprägung“ vertreten; er ist der „letzte, große Vertreter der orthodoxen Dogmatik“.⁹ Der Schwerpunkt ruht jetzt mit dieser fortschreitenden Abwendung von Ritschl bei Herrmann ganz auf dem subjektiven Moment, in dem jener keine Aufgabe der Dogmatik gesehen hat.

Freilich hat Ritschl versucht, sein notwendiges Recht auch dem subjektiven Element zukommen zu lassen. Einer seiner für die Theologie wichtigen Grundgedanken ist der von der Aktivität der menschlichen Seele, daß alle göttlichen Wirkungen an den entsprechenden menschlichen Selbsttätigkeiten aufgewiesen werden müssen, in denen sie zu ihrem Erfolg kommen.¹⁰ Hier ist der entscheidende Punkt, an dem Herrmann auch später noch an Ritschl anknüpfen konnte und den er einseitig ausgebaut hat.¹¹ Die Verschiedenheit findet jedoch ihren deutlichen Ausdruck in der Differenz der dogmatischen Methode im engeren Sinn. Herrmann geht allein vom Erlebnis des Individuums aus. Diesen Ausgang von den religiösen Funktionen kennt auch Ritschl, wenn es auch nicht die des Einzelnen sind. Aber daneben hat er immer zugleich ein anderes Schema, an das Herrmann vor allem seine scharfe Kritik anknüpfte. Die Dogmatik kann ihre Aufgabe aufnehmen unter dem Gesichtspunkt der Betrachtung entweder „als Gnadenwirkung Gottes“ oder „als deren Erfolg in der Form persönlicher Selbständig-

7. ib.

8. Ges. Aufs. 117.

9. Ges. Aufs. 118 f.

10. R u. V (3) 22.

11. KdG 2 159.

keit“. Weil aber die Auffassung vom Standpunkt Gottes aus nur als momentane möglich ist, so gilt es die entsprechenden Selbsttätigkeiten zu analysieren.¹² So trägt die Gotteslehre bei Ritschl den Charakter der religiösen Spekulation.

Herrmann stellt die subjektive Aneignung des Glaubens im einzelnen dar, Ritschl will ihn in der Form erklären, wie er allein wissenschaftlicher Darstellung zugänglich sei, als einen für die Gemeinde gültigen Normbegriff. Der Freiheit gegenüber, die Ritschl bei diesen persönlichsten und innerlichsten Momenten aufweist, zeigt Herrmann hier trotz seiner Betonung des Individuellen eine gewaltsame Art, in der das Werden des Glaubens einer bestimmten Theorie unterstellt wird, ihm sein allein berechtigter Weg gezeigt wird. Ritschl zielt auf die Glaubensgedanken als Besitz der religiösen Gemeinde, Herrmann auf das Erlebnis dessen, der zum Glauben kommt, auf die Bedingungen seines Bestandes im Individuum. Ihm sind die Glaubensgedanken etwas „gegenwärtig Wachsendes“. „Wir wollen zeigen, wie diese Gedanken in der Seele des Christen, der zum Verkehr mit Gott befreit wird, innerhalb dieses Vorgangs entstehen.“¹³ Darum ist auch Ritschl's Form der Darstellung das System, in dessen geschlossenem Ganzen jedes Element seinen sicheren und festen Platz erhält, seine Sprache die der begrifflichen Erörterung. Bei Herrmann haben wir eine losere Verknüpfung, seine Sprache ist nicht die der theoretischen Auseinandersetzung, wenigstens auf ihren Höhepunkten die der weckenden und mahnenden Rede selbst. Der zweite von Herrmann immer wieder gegen Ritschl gerichtete Vorwurf gilt dessen Willen zum System, zu kraftvoller Einheitlichkeit, dem er den Irrationalismus religiöser Aussagen, ihren variablen, individuellen Charakter entgegensetzt.

Zu einem Gegensatz sind diese Differenzen durch die methodische Einführung der Selbstbesinnung bei Herrmann geworden. Hier ist die Abweichung von den Grundintentionen Ritschl's so deutlich, daß wir gerade hier anknüpfen müssen, wenn wir nach dem andersartigen theologischen Einfluß auf Herrmann fragen. Dieser ist zwar in dem, was er über „die kontemplative Liebe zu Christus“, den „Phantasieverkehr mit

12. R u. V (3) 33.

13. V (4) 33/34.

ihm“ sagt,¹⁴ stets von Ritschl beeinflusst geblieben. Das zeigt die Ausschaltung aller „zärtlichen“ Momente, des „Genießens“, die Betonung des Geschichtlichen, in dem wir allein ein Bild Christi haben, das uns rettet. Aber ist mit der Selbstbesinnung, mit der Eigenart des Wirklichkeitsbegriffes bei Herrmann nicht der kontemplative Faktor wieder grundlegend in seine Theologie eingedrungen? Damit ist nicht gemeint, daß die Versenkung in das Bild des inneren Lebens Jesu nicht ein Höhepunkt der echten, individuellen Frömmigkeit sein könnte. Eine solche andächtige Betrachtung und unmittelbare Versenkung hat Ritschl wohl anerkannt. „Dem, was man gegenwärtig anschaut, sieht man sich unmittelbar gegenübergestellt“.¹⁵ Dabei gilt es ihm aber als theologische Aufgabe, die Reihe der Vermittlungen aufzuweisen, „deren Erwägung im Moment der Kontemplation übersprungen wird“.¹⁶ Herrmann hat dieses Element der individuellen Frömmigkeit, das für Ritschl zum Geheimnis der Religion gehört, zum einzigen Wege gemacht, auf dem wahrhaftiges Leben entstehen kann. Der wissenschaftliche Begriff des Glaubens ist für Ritschl stets eine überindividuelle Gesamtanschauung gewesen. Bei Herrmann dagegen ist die Selbstbesinnung auf den Gehalt unserer Erlebnisse, der sich aufdrängende Eindruck des Bildes Jesu zu einem konstitutiven Moment der Theologie, zu ihrem methodischen Ausgangspunkt geworden, das Persönlichste und Individuellste zum „Allgemeingültigen“.

Die Grundzüge der geschichtlichen Entwicklung der Herrmann'schen Theologie sind so als eine immer stärker sich vollziehende, fortschreitende Abwendung von den Intentionen Ritschl's zu verstehen. In den Anfängen schon angelegt ist dieser Prozeß in dem Beitrag zur „Kultur der Gegenwart“ gewissermaßen zum Abschluß gekommen. Gewürdigt hat Herrmann hier die Theologie Ritschl's mehr nach der negativen Seite ihrer befreienden Wirkung hin.¹⁷

Die herausgehobenen, grundlegenden methodischen Verschiedenheiten, die den Charakter des Ganzen entscheidend beeinflussen, sind wesentlicher als einzelne Uebereinstimmungen.

14. V (2) 230 ff.

15. R u. V (3) 562.

16. R u. V (3) 563.

17. KdG 2, 158 ff.

So stammt die Betonung der Geschichte deutlich von Ritschl, dennoch ist bei der ganz anderen Grundauffassung der theologischen Aufgabe die Verwertung dieses Faktors eine völlig verschiedene. Herrmann wie Ritschl haben das gleiche geringe Zutrauen zum Vermögen der historischen Forschung. Dieser hat sich ebenfalls scharf gegen die „Voraussetzungslosigkeit“ der Geschichtswissenschaft ausgesprochen,¹⁸ ohne daß doch darum von einem schroffen geschichtlichen Dualismus die Rede sein könnte. Auf den Zusammenhang von Ritschl's Fassung des Werturteils und der der Glaubensgedanken bei Herrmann braucht kaum hingewiesen zu werden, wenn auch hier die Verschiedenheit wiederum ganz deutlich ist. Daraus ergeben sich auch ähnliche Formulierungen z. B. in der Christologie. Namentlich einem Gedanken Ritschl's hat Herrmann sich nie ganz entziehen können, der Betonung des sittlichen Momentes, der ethischen Kehrseite, die auch allen religiösen Aussagen gemäß den Grundzügen der Ritschl'schen Psychologie zukommen muß. Die Fragestellung nach den Beziehungen zu Religion und Sittlichkeit hat Herrmann auf die grundlegenden, festen Strukturzüge des religiösen Erlebnisses geführt. Hier finden sich deutliche Anklänge an ähnliche Gedanken Ritschl's. „Es fragt sich, wie die Abhängigkeit von Gott als Form des menschlichen Handelns aus Liebe mit der Freiheit vereinbar ist, in welcher es ebenso notwendig ist, dieses Handeln zu denken.“¹⁹ Schon hier wird beides, wenn auch unter anderer Begründung als ein Erlebnis gefaßt. Bei der Beurteilung eines freien Handelns nach der religiösen Idee ist der ganze Umfang der Selbsttätigkeit als Abhängigkeit von Gott zu denken. So ist der Irrationalismus im Sinn einer Notwendigkeit kontradiktorischer Aussagen Ritschl nicht fremd, wenn auch seine Begründung anders sein mag als bei Herrmann. Die Verfolgung der Differenzen in der Unterscheidung sittlicher und religiöser Funktionen würde uns eher von dem zentralen Punkt des Gegensatzes fortleiten als zu ihm hinführen.

II. Differenzen im Begriff der Erlösung.

Wenden wir uns lieber dem Gedankenkreis zu, der im Zentrum der Ritschl'schen Theologie steht, in dem er das Erbe

18. R u. V (3) 4.

19. R u. V (3) 276.

der Reformatoren erneuert hat. Hier kommt auch der Kern der Frömmigkeit zum Ausdruck. In der negativen Seite der Sache, der Abweisung rein theoretischer Formeln, juristischer Auffassungen und dinglich-sachlicher Analogien sind Herrmann und Ritschl sich einig.

Die Bedeutung der Erlösung liegt für Ritschl in der Aufhebung der Schuld der Sünde, in der Beseitigung des Widerspruchs und des Mißtrauens gegen Gott, in der Begründung der bestimmungsmäßigen Gemeinschaft mit ihm durch den sittlichen Akt der Verzeihung. So allein kann die Forderung der Wahrschaffigkeit Gottes gewahrt werden. Trotz seiner Sünde und als Sünder wird der Mensch in einem freien Urteil Gottes in die Gemeinschaft mit ihm und die Mitwirkung am sittlichen Endzweck im Reiche Gottes aufgenommen. „Ein schöpferischer Willensakt Gottes wird vorgestellt, indem Gott durch die Offenbarung in Christus die durch die Sünde von ihm getrennten Menschen in die Gemeinschaft mit sich zur Begründung ihres Heils aufnimmt.“¹ Darin liegt der synthetische Charakter des Rechtfertigungsurteils.² Sündenvergebung und Rechtfertigung sind als einander äquivalent zu erachten, während der Begriff der Versöhnung die Rechtfertigung in ihrem beabsichtigten Erfolg bezeichnet, „als zustimmende Richtung auf Gott“, als Aneignung seines Endzweckes.

Dagegen ist es nach Ritschl als ein eigentümlich pietistisches Mißverständnis der Erlösung anzusehen, daß sie direkt auf die Beseitigung des sündlichen Zustandes im Menschen bezogen wird. „Ursprünglich kam es darauf an, bei der Rechtfertigung von den eigenen Zuständen abzusehen und sich auf das Urteil Gottes zu richten, welches . . . gemäß freier Gnade Gottes gefällt wird.“³ Dem steht die pietistische Verschiebung dieses Urteils in ein analytisches gegenüber.⁴ Die Folge dieser Verfälschung war es, „daß man eine größere Aufmerksamkeit auf die Bemühungen des Subjekts um einen gefühlten und lebendigen Glauben als auf das Objekt richtete, das für die Reformatoren die Hauptsache war.“⁵

1. R u. V (3) 78.

2. ib.

3. R u. V (3) 82.

4. R u. V (3) 104.

5. R u. V (3) 546.

Stehen wir mit diesen Ausführungen Ritschl's nicht mitten in einer aktuellen Frage unseres Themas? Diese Wendung nach innen, das „Hörchen“ und Lauschen auf das Wirkliche, das „Insichgehen“, in dem Ritschl ein Grundmerkmal pietistischer Frömmigkeit sieht, wurde mehr und mehr ein bedeutsames Moment bei Herrmann. Pietistisch erscheint Ritschl die Beziehung der Rechtfertigung auf den Einzelnen, statt in ihr ein Attribut der Gemeinde zu sehen. So kam es auch bei Herrmann zu der Betonung des subjektiven Faktors des Erlebens als eines religiösen Vorgangs. Steht nicht auch das „grüblerische Streben nach dem lebendigen Glauben“, das für Ritschl ein Merkmal des Pietismus bildet, doch der Methode und Funktion der „Selbstbesinnung“ sehr nahe?⁶

Damit werden wir auf einen wesentlichen, tiefgreifenden Unterschied aufmerksam, der auch für die ganze Frömmigkeit wichtig ist. Entscheidend für Ritschl war in der grundlegenden religiösen Erfahrung die veränderte Richtung des Willens gegen Gott.⁷ Das ist der Wechsel im Subjekt, von dem allein die Rede sein darf, die Berechtigung des Sünders Gott zu nahen.⁸ Damit sind im Menschen die religiösen Funktionen gesetzt, Ehrfurcht und Vertrauen als Grundform der Religion.⁹ Der Sinn dieser zustimmenden Richtung auf Gott ist die Aufgabe, die in der Erkenntnis Gottes ihr Motiv hat. Das christliche Leben verläuft immer in einem doppelten Schema, einer Verschiedenartigkeit zweier Reihen, deren Einheitlichkeit in der Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Wechselwirkung, in der Identität des Gottesglaubens besteht.¹⁰ Es bleibt stets ein doppeltes Ziel, die Stellung der Gläubigen „nach ihrer Beziehung zum Vater“ und „nach ihrem Wirken im Reiche Gottes“.¹¹ Die Liebe bedarf stets eines eigenen Entschlusses und folgt nicht unmittelbar aus dem Glauben. Die ethische Notwendigkeit behält die Form des sittlichen Entschlusses.¹² Diese Auffassung hatte früher auch

6. R u. V (3) 148.

7. R u. V 97.

8. R u. V 115, 498.

9. R u. V 316.

10. R u. V 488.

11. R u. V 102 sq.

12. R u. V 491.

Herrmann vertreten. „Jene Umwandlung kann sich nur vollziehen in der Form freier Entschließungen des Willens.“¹³

Als „sektiererisch“ und pietistisch galt Ritschl jede Ueberzeugung, in der eine „stoffliche“ Veränderung in der Rechtfertigung gesetzt wird, „ein übernatürlicher und quantitativ übermächtiger Trieb angeregt wird, der . . . den bisherigen Antrieben zur Sünde entgegenwirkt.“¹⁴ Bei Herrmann ist nun mehr und mehr deutlich das Erlebnis mit dem erlebten Vorgang identisch gesetzt. „Man weiß sich durch Gott in einen neuen Zustand versetzt, der Seligkeit und Kraft zum Tun des Guten ist. Dieser Zustand ist der Glaube.“ Der Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist „das Mächtigwerden Gottes in der Seele“.¹⁵ Die Erlösung ist ein Vorgang, wie er auch im sittlichen Verkehr der Menschen, in jedem Vertrauenserlebnis eine Rolle spielt, „daß der Wille einer Person durch die freie Kundgebung seines Gehaltes Leben weckend in unser Inneres greift“,¹⁶ erlebt wird als das Werk eines Stärkeren, der uns innerlich bezwingt, eine „Umgestaltung unseres Lebens“ „in einem uns erneuernden Erlebnis“ wirkt, „eine Erhebung über das bisherige Wesen“.¹⁷ Freilich spielt der Gedanke Ritschl's dabei stets eine Rolle, daß Erlösung zugleich immer Vertrauen zu Gott und eine neue Stellung zur Welt bedeutet.¹⁸ Darum findet sich das „pietistische“ Moment bei Herrmann in seiner geistigsten Form, in seiner edelsten und geläutertsten Gestalt, in der alle unfrohen Züge des historischen Pietismus fehlen. Aber deutlich ist es gleichwohl erkennbar. „Daß wir es mit der Offenbarung einer Person zu tun haben, die allen Menschen gegenüber eine schöpferische Macht, der Herr ist . . .“, wird uns offenbar, wenn die im Bilde Jesu enthaltene Kraft auf uns wirkt. Wir sehen seine Herrlichkeit, wenn wir erfahren, wie er uns *verwandelt*“.¹⁹ Ein besonders starkes und mächtiges Erlebnis tritt in den Vordergrund. „Diese Tatsache, daß wir einer Macht begegnet sind, die nicht bloß eine äußere Gewalt über uns hatte, sondern uns im

13. Metaphysik i. d. Theol. 62.

14. R u. V 570.

15. Ges. Aufs. 111.

16. V (4) 146.

17. Ges. Aufs. 66.

18. Rade § 30.

19. Ges. Aufs. 424.

Innersten überwand, können wir nie ganz vergessen.“²⁰ Der Blick ist damit nach innen gerichtet, während er bei Ritschl auf dem Verheißungswort Gottes ruht. Glaube ist bei Herrmann das Erlebnis der sittlichen Befreiung, für Ritschl ein frohes Wagen, eine freie Willenstat, die die Verheißung Gottes ergreift, für Herrmann ein überwältigender Zwang, für Ritschl ein kühnes Vertrauen auf Gottes Wahrheit.

Damit hängen andere Unterschiede zusammen, die auf die gleiche grundlegende Differenz hinweisen, das pietistische Schema bei Herrmann. Das Schuldbewußtsein wird bei ihm durch grüblerische Reflexion, die „ernste Selbstbesinnung“ methodisch bis zur „Krisis des sittlichen Bewußtseins“, bis zu einer „inneren Situation voll unerträglicher Widersprüche“ gesteigert. Den Ausgang findet diese Selbstbesinnung darin, „daß der Mensch durch die sittlichen Gedanken, die ihn doch nicht loslassen, unglücklich wird.“²¹ „Er wird um so unglücklicher, je ernster und aufrichtiger er ist.“²² Die „Pein dieses Gedankens“ bekommt „eine unerträgliche Schärfe“. Das Bewußtmachen der sittlichen Not soll diese „Last der Selbstbeurteilung“, „den Druck des Schuldgefühls“ dem Menschen auferlegen. Darum muß aber dem religiösen Erlebnis der Wandlung, der „Umbildung“²³ ein gesteigerter, gewaltsamer Charakter eignen, sie muß „Rettung des persönlichen Lebens“ sein, „das in uns gegen den Untergang kämpft“. Darum wird auch das ganz Andersartige und Neue im religiösen Erlebnis betont. Diese Selbstbesinnung auf die Größe der sittlichen Not erinnert daran, wie es Ritschl als ein Charakteristikum des Pietismus galt, „sich in eine so umfangreiche Schätzung der Sünde hineinzuzwingen, daß keine folgerichtige Gewißheit der Gnade daran anknüpft, sondern nur eine unberechenbare Herausreißung aus dieser Stimmung erwartet werden darf“.²⁴ So ist die starke Betonung der passiven und stimmungsmäßigen Momente bei Herrmann zu verstehen. Trotz der Unterscheidung zwischen Entstehen und Bestehen des Glaubens wird von Herrmann ein Schema seiner Genesis hergestellt und der Blick auf einen Punkt des reli-

20. Rade 17.

21. Ethik (5) 87.

22. ib.

23. Cf. V (4) 96.

24. R u. V (3) 134.

giösen Erlebens gerichtet, „die überraschende Offenbarung“, in der die religiöse Kraft zum Durchbruch kommt. Dem steht die Anschauung Ritschl's ganz fern, wenn er auch die Möglichkeit einer solchen Form religiösen Erlebens offen läßt;²⁵ denn die Entstehung des Glaubens geschieht nach dem Schema der Freiheit.²⁶ Nach den konstitutiven Merkmalen der Ritschl'schen Psychologie kann nicht mit einem Mal das persönliche Leben eines Menschen einen völlig neuen Inhalt gewinnen, der nicht mit früheren Momenten in Kontinuität stünde. Darum hat der Faktor der religiös sittlichen Erziehung bei ihm eine viel größere Bedeutung als das subjektive Erlebnis. „Im Zusammenhang des kirchlichen Lebens“ ist „die Erziehung die regelmäßige Form, in welcher die einzelnen zum Glauben an Christus gelangen.“ Das ist der letzte Grund, warum die Rechtfertigung im Unterschied von der aus ihr folgenden und sie ergänzenden Versöhnung eine rein ideelle Relation ist.

IV. Differenzen in der Christologie.

So gipfelt religiöses Vertrauen bei Ritschl im Vorsehungsglauben, in Geduld, Demut und Gebet, der Bewährung der Herrschaft über die Welt, während bei Herrmann das Moment der Hingabe, der ehrfürchtigen Versenkung in das geistige Bild Jesu, die individuelle Lebendigkeit als religiöse Funktionen im Vordergrund stehen. Deutlich spiegelt sich dieser Gegensatz der fundamentalen religiösen Stimmung auch in der Christologie, wenn auch die theologischen Grundgedanken gegenüber den orthodoxen und spekulativen Schemata starke Berührungen aufweisen. Ritschl redet zwar auch von dem Bilde Jesu, seiner „religiösen Eigenart“, ohne aber darunter die persönliche Religion Jesu zu verstehen. Ausgangspunkt ist hier sein prinzipieller Grundsatz vom formalen Gegensatz zwischen Jesus und den Aposteln. Nach ihm darf also christliche Weltanschauung nicht aus der Betrachtung Christi heraus, sondern nur vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus erfolgen. Als „Urheber der Sündenvergebung“ stellt sich Jesus seinen Jüngern gegenüber. Damit ist der leitende Gedanke der Differenz gegeben. Ritschl wie Herrmann betonen die ethische Seite als Ausgangs-

25. R u. V (3) 565.

26. R u. V (3) 545.

punkt für die religiöse Wertung Christi. Aber auch da, wo Ritschl zunächst von dem persönlichen Endzweck Jesu ausgeht, steht nicht seine individuelle religiöse Eigenart, die wesentlichen Züge seiner Frömmigkeit im Vordergrund, sondern seine Berufstreue als Bewährung sittlicher Herrschaft über die Welt und als Gründung und Verwirklichung des Reiches Gottes. Unter diesem objektiven Gesichtspunkt steht auch seine Aneignung der Leiden in sittlicher, standhaltender Geduld gegenüber allen Antrieben der „Selbsterhaltung“.¹ In der Stetigkeit der Gesinnung und der Handlungsweise im Beruf² liegt seine Sündlosigkeit. So ist es ein konstitutiver, dem dogmatischen Grundprinzip konformer Hauptsatz der Wertung Christi, daß sein Werk und seine Person nicht getrennt werden dürfen. Der Grund der religiösen Schätzung Christi, ohne die eine vollständige ethische Beurteilung nicht denkbar ist, liegt darin, daß er seinen Beruf nicht nur „für sich“, sondern im Dienste der Menschen als königlicher Prophet ausübte,³ als die vollständige Offenbarung der Liebe, Gnade und Treue Gottes. Dem tritt bei Herrmann das „unerschöpfliche“ persönliche Leben Jesu, sein innerer Gehalt, seine „Festigkeit der religiösen Ueberzeugung“, seine Klarheit des sittlichen Urteils, seine Reinheit und seine Kraft des Wollens, seine Freundlichkeit gegen die Sünder, die Lebendigkeit seiner Liebe gegenüber. Herrmann hat selbst diese „Verwertung der Person Jesu für das eigene persönliche Leben“ „das Gemeinchristliche am Pietismus“ genannt.⁴ Dabei sind die Beziehungen zu Christus nur im Schema des individuellen Verkehrs, des persönlichen Verhältnisses gedacht. Th. Häring's Frage nach der Gewißheit und der Form der individuellen Aneignung der Sündenvergebung, „die Ansprüche der individuellen religiösen Erfahrung“ hat Ritschl einmal pietistisch genannt. Er selbst schied scharf zwischen Religion und Theologie. Theologie war ihm nie empirische Beschreibung des religiösen Glaubens, sondern die wissenschaftliche Ermittlung seiner Norm. Herrmann bleibt im Individualismus hängen, wie auch der Pietismus nie ein starkes Interesse für die Kirche gehabt hat.

1. Unterricht (6) § 21.

2. R u. V (3) 425.

3. Unt. (6) § 20.

4. Ges. Aufs. 341.

Für Ritschl ist es aber ein wesentliches Moment, was er in dem Satz ausspricht: „Alle Religion ist gemeinschaftlich.“

b) Die Beziehungen Herrmann's zu Schleiermacher.

aa) Vergleichende Untersuchung.

Es waren so im allgemeinen nur wenige Grundgedanken Ritschl's, die dauernd auf Herrmann eingewirkt haben, meist Momente methodischer Art, die er dann ebenso folgerichtig wie einseitig durchgeführt hat. Die theologische Eigenart und die Frömmigkeit sind mehr und mehr durch andere Einflüsse modifiziert und umgestaltet worden. Herrmann selbst hat dabei an Schleiermacher gedacht, der ihn über Ritschl hinausgebracht habe. So bezeichnet er seine Arbeit als einen Versuch, „das evangelische Verständnis der Religion über Schleiermacher und Ritschl hinauszuführen“.¹ Dabei ist jedoch in erster Linie an den jungen Schleiermacher, an die „Reden über die Religion“ zu denken.² Später habe dieser den richtigen Grundansatz aufgegeben, daß die religiösen Gedanken aus dem Leben des Glaubens „als eigene Erkenntnisse des Christen erwachsen müssen“, nichts anderes als eine Darstellung desselben sein dürfen. Dabei ist der ethische wie der geschichtliche Faktor als Bedingung dieser reinen Abhängigkeit nicht zur Geltung gekommen.³ „Schleiermacher wollte doch schließlich nicht die Wirklichkeit darstellen, die der Glaube sieht, sondern meinte durch Reflexion über die Tatsache des Glaubens das erschließen zu sollen, was sein muß, weil dieser Gemütszustand ist.“⁴ So ist er dem orthodoxen Schema, „einer Fortsetzung der scholastischen Theologie“⁵ wieder verfallen, dem System zusammenhängender, in sich geschlossener Lehrsätze. Die Religion wurde zu einer sich gleichbleibenden, gegebenen Wirklichkeit statt zu einem immer neuen Kämpfen und Siegen des Glaubens, dem immer neuen Erleben der Offenbarung Gottes. Schlechthinige Abhängigkeit gibt es nur in dem religiösen Erlebnis, das zugleich freie Hingabe ist. In den „Reden“ liegt die grundlegende „Ent-

1. Z Th. K. 1908 XVIII. 74.

2. Ges. Aufs. 154, 379.

3. ib. 154.

4. KdG (2) 150.

5. ib. 151.

deckung“ Schleiermacher's, die er dann nicht genug ausgemünzt habe. „Die Bedingungen und den Vollzug reiner Abhängigkeit im Menschen hat er nicht erwogen und entwickelt.“ „Als er später in der Glaubenslehre und der Dialektik darauf einging, war die ursprüngliche Frische der Konzeption bereits vergangen, so daß er nun die Religion aus der Gestaltung des individuellen Lebens herausnehmen und einem allgemeinen Moment des Bewußtseins zuweisen konnte.“⁶

Es sind nicht einzelne theologische Anschauungen oder wissenschaftliche Momente, die in erster Linie Herrmann mit dem jungen Schleiermacher verbinden. Mehr als das ist es das Bewußtsein einer gleichen Lage, das aus den „Reden“ wie aus den Aufsätzen Herrmann's herausspricht, das Prophetische und Seherhafte, die Ueberzeugung wieder aus verschütteten Tiefen zu schöpfen, den Zugang zum Ewigen neu zu eröffnen. Herrmann wendet sich immer wieder gegen eine unwahrhaftige, im Kerne ihres Wesens verdorbene Religion. „Den falschen Reichtum der Theologie, der für das ernste Heilsverlangen eine unerträgliche Last wird, werfen wir ab“.⁷ Er will die „Einfachheit“ der Religion zeigen, ihre „Herrlichkeit“ wieder „leuchten“ lassen. „Die Theologie erfährt eine Reduktion, das innere Leben wird bereichert.“⁸ Auch Schleiermacher's Front richtet sich gegen „das Hängen an toten Begriffen“, „an den Resultaten der Reflexion über die Religion“.⁹ Deutlich klingt es bei Herrmann nach, wenn Schleiermacher sich gegen eine Gesellschaft wendet, „die Lasten übernimmt, die sie ins Verderben stürzen, welche sich mißbrauchen läßt von einer fremden Macht, welche ihre Freiheit und Unabhängigkeit . . . fahren läßt für einen leeren Schein“.¹⁰ Die Gleichgültigen und Zerstreuten will Herrmann aufrütteln. In ihnen sieht auch die prophetische Rede Schleiermacher's die größte Gefahr. Die Tausende, „die nur den falschen, oberflächlichen Schein innerer Glut kennen, sind eben das Verderben.“¹¹ Wie Herrmann verwirft auch Schleiermacher „die Systeme, die Kommentare, die Apolo-

6. ib. 142.

7. V (4) 32.

8. ib. 33.

9. Reden (herausgegeben durch O. Braun) 1911. (Zit.: „R“), 125.

10. R 135.

11. R 129.

gien“,¹² das „Prinzip des Systemwesens“. ¹³ „Bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Handeln und Dasein des Universums, bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen bleibt die Religion stehen . . . alles in ihr ist unmittelbar und für sich wahr. Ein System von Anschauungen, könnt ihr euch selbst etwas Wunderlicheres denken?“

Aus diesem zentralen Punkt einer inneren Berührung, der sich der Betrachtung unmittelbar darbietet, läßt sich alles andere Gemeinsame ableiten. Wenn Herrmann es auch für sich abgelehnt hat, so sind beide „Virtuosen der Religion“ in jenem echten Sinn des Wortes bei Schleiermacher.¹⁴ Das lebendige Zeugnis, die begeisterte Rede vermag allein echte religiöse Ueberzeugung aufzuwecken, „aufzuregen“, das Ewige im Menschen „anklingen zu lassen“, das „Feuer in ihm zu entzünden“. Diese Bilder deuten in ihrer Symbolkraft darauf hin, wie die Weckung echter Religion gedacht ist. Erstes Bestreben eines frommen Gemütes ist es, seine „Schwingungen“ auf andere fortzupflanzen.¹⁵ Mit der Auffassung des „Heros der Religion“ berührt sich manches, was Herrmann über die Gewalt des persönlichen Lebens Jesu sagt. Von Christus heißt es bei Schleiermacher: „Dieses Bewußtsein von der Einzigartigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht und von der Kraft derselben, sich mitzuteilen und Religion aufzuregen, ist zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit“. ¹⁶ Durch sein Bild greift der Mittler weckend und erziehend in das innerste Wesen des Menschen ein. An dieser Stelle müssen wir über die „Reden“ hinausgehen. Die auch von Herrmann herangezogene Schrift von E. Fuchs „Ueber Schleiermacher's Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden“ hebt die Bedeutung der Anschauung bei Schleiermacher für die Gewinnung eines „Bildes des Wesens eines Menschen“, seines „Sollens“, seiner „Regel“ heraus. „So wie es trotz aller Sinne ohne Phantasie keine Außenwelt gibt, so auch mit allem Sinn ohne Gemüt keine Geisteswelt. Wer nur Sinn hat, sieht keinen Menschen, sondern

12. R 32.

13. R 158.

14. V (4) 92, Ges. Aufs. 11.

15. R 112; 185.

16. R 187.

nur Menschliches: dem Zauberstab des Gemütes allein tut sich alles auf. Es setzt Menschen und ergreift sie; es schaut an wie das Auge, ohne sich seiner mathematischen Operationen bewußt zu sein.“¹⁷

Eben weil es sich hier um Punkte handelt, die einer ursprünglichen und tieferen „Verwandtschaft“ entstammen, wäre ein pedantisches Verfahren sinnlos, auch die deutlichen Differenzen aufweisen zu wollen, die Unterschiede hier und dort zu explizieren. So muß es gerade an diesem Punkt richtig verstanden werden, wenn hier von einer „geschichtlichen Wurzel“ der Herrmann'schen Theologie gesprochen wird. Das liegt letztlich in der Form und der Eigenart der „Reden“ begründet.

Aus dem Dringen auf die Echtheit einer religiösen Ueberzeugung, die eigenem Erleben entstammen muß, entspringt eine andere wesentliche Berührung, die Herrmann und Schleiermacher verbindet. Die Zerstreutheit galt Herrmann als die eigentliche Gottlosigkeit, die Selbstbesinnung auf den Gehalt des eigenen Erlebens als die Pflicht, die von jedem erwartet werden kann. „Wir sehen Gottes Wunder nur mit gesammelter Seele.“¹⁸ Es kommt für jeden darauf an zu verstehen, „daß er in der Tiefe seiner eigenen Seele die Offenbarung des Einen finden soll, das ihn ganz überwindet.“¹⁹ Dieser Gedanke der inneren Sammlung und zugleich der Verborgtheit der Religion, ihrer Innerlichkeit, die sich nur dem Frommen enthüllt, ist auch einer der Grundgedanken Schleiermacher's. „Wer also ein religiöser Mensch ist, der ist gewiß in sich gekehrt mit seinem Sinn, in der Anschauung seiner selbst begriffen . . .“²⁰ „Ist es doch die erste Forderung derer, welche nur gemeine Geister beschwören, daß der Zuschauer . . . sich durch heilige Stille vorbereite und dann, ohne sich durch den Anblick fremder Gegenstände zu zerstreuen, mit ungeteilten Sinnen auf den Ort hinschaue, wo die Erscheinung sich zeige“.²¹ Weil Religion in jeder Seele neu und ursprünglich entstehen soll, ist sie in jedem ein Individuelles. Hier steckt eine der zentralsten und nach-

17. 1901, 17.

18. Ges. Aufs. 359.

19. ebd. 353.

20. R 99.

21. R 27.

haltigsten Wirkungen, die Schleiermacher'sche Gedanken auf die Herrmann'sche Theologie ausgeübt haben.

Herrmann wird nicht müde, immer wieder auf diesen Punkt hinzuweisen. „Die Religion ist die Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens.“²² „Jeder kann Gott nur in dem finden, was ihm selbst als sein wichtigstes Erleben vor die Seele tritt.“²³ Stets ist eine sich mehr und mehr durchsetzende Linie in seinen Gedanken die Betonung der Mannigfaltigkeit des individuell bedingten religiösen Lebens. „Die Offenbarung, durch die die Religion begründet wird, empfängt der Mensch damit, daß sich ihm die Tiefen seines eigenen Daseins öffnen.“²⁴ Diese Gedanken bilden auch das eigentliche Sinnzentrum der Reden, das Grundmotiv, das sich hier in unerschöpflichen Variationen wiederholt. Hier einzelne Stellen herauszuheben ist zwecklos. Statt dessen soll lieber aufgezeigt werden, wie damit andere Momente unlöslich zusammenhängen.

Das ist zunächst der Grundgedanke, in der Anschauung die Quelle der Religion zu finden. Religion kann von anderen geweckt, „aufgeregt“ werden und dann doch ihr eigenes Leben weiterleben, das in jedem auf seine Weise sich ausdrücken muß. Unendlich ist die Mannigfaltigkeit der Spiegelungen eines Gegenstandes in den Anschauungen desselben. „Wer durch die Äußerungen seiner eigenen Religion sie in anderen aufgeregt hat, der hat nun diese nicht mehr in der Gewalt, sie bei sich selbst festzuhalten; frei ist auch ihre Religion, sobald sie lebt und geht ihres eigenen Weges.“²⁵ Der Begriff der Anschauung, die „Angel“ der Reden, die „allgemeinste und höchste Formel der Religion“²⁶ ist in formaler Hinsicht für Herrmann zu einem feststehenden Moment auch seiner Theologie geworden. Die Orientierung an einem zentralen „Faktum“, einer „Tatsache“ als Ausgangspunkt des religiösen Lebens ist bei Herrmann konkret gestaltet in seiner zentralen Betonung der Anschauung des persönlichen Lebens Jesu als des Grundes des Glaubens. In diesem ganzen Kreis zusammenhängender Gedanken ist Herrmann mehr und mehr bedeutsam und nachdrücklich von

22. KdG 2 170.

23. ebd. 166.

24. ebd. 140.

25. R 89.

26. R 37.

Schleiermacher beeinflusst. Das stärkste Zeugnis davon ist sein Beitrag in der „Kultur der Gegenwart“.

Auch eine andere Abweichung von Ritschl, die sich immer deutlicher herausstellte, scheint auf Grundmomente bei Schleiermacher zurückzuführen. Für Ritschl bestand die Kehrseite jedes religiösen Erlebnisses in einer aktiven Spontaneität des Subjekts. Dagegen hat Herrmann mit dem Hereinbrechen des Subjektivismus immer deutlicher das eigentlich religiöse Moment in den passiven Faktoren der „Hingabe“, des „Ueberwältigtwerdens“ gesehen. Auch hier haben wir eine Berührung mit den „Reden“ und nicht mit dem theoretisch viel stärker belasteten „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl“. Das zeigt schon der enge Zusammenhang mit dem bisherigen Gedankenkreis der „Reden“. „Anschauen will die Religion das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen“.²⁷ Der Herrmann'sche Gedanke von der immer neu sich wiederholenden Offenbarung ist auch ein Gedanke der Reden. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick.“²⁸ Freilich zeigt sich hier schon ganz deutlich, wie die Berührung wesentlich in den formalen Momenten besteht, während der Gegensatz in der inhaltlichen Färbung in die Augen springt, handelt es sich doch bei Schleiermacher um ein Anschauen eben des Universums in einem einzelnen Endlichen und nicht um die typischen Objekte der von Herrmann anempfohlenen Selbstbesinnung. Die Begriffe des Lebens im Ewigen, innerer Lebendigkeit sind Kategorien von Schleiermacher'schem Klang. „Aus dem Innersten der Organisation eines Menschen muß alles hervorgehen, was zum wahren Leben des Menschen gehören und ein immer reger und wirksamer Trieb in ihm sein soll.“ „Von der Religion ganz durchdrungen“,²⁹ „von ihrer Herrlichkeit überfallen werden“,³⁰ „angeregt und heftig ergriffen werden“ „von der Gewalt des Enthusiasmus“, „hingerissen werden zur Anbetung“ sind die Be-

27. R 34.

28. R 37.

29. R 102.

30. R 105.

zeichnungen für das Erlebnis der religiösen Anschauung bei Schleiermacher. „Die erste bestimmte religiöse Ansicht, die in das Gemüt des Menschen mit einer solchen Kraft eindringt, daß durch einen einzigen Reiz sein Organ fürs Universum zum Leben gebracht wird, bestimmt seine Religion.“³¹ Von hier aus müssen sich mannigfache Beziehungen zwischen Schleiermacher und Herrmann ergeben. Das echte Wunder im religiösen Sinn ist die Entstehung eines eigenen religiösen Lebens. „Jeden, der so den Geburtstag seines geistigen Lebens angeben und eine Wundergeschichte erzählen kann vom Ursprung seiner Religion . . ., müßt ihr auch dafür ansehen, daß er etwas Eigenes sei und daß etwas Besonderes mit ihm gesagt sein soll“.³² Alle Gedanken Schleiermacher's, die auf Herrmann eingewirkt haben, stehen in einem engen inneren Zusammenhang. Aus ihm heraus erklären sich allein alle einzelnen Uebereinstimmungen. So heißt es von der natürlichen Religion bei Schleiermacher: „Eigentlich ist sie aber doch nur ein Warten auf die Existenz, zu der sie nicht anders kommen kann, als wenn eine Gewalt stärker als jede bisherige und auf andere Weise sie ergriffe.“³³ Gegenüber den „größten und unwiderstehlichsten“ Einwirkungen des Universums, Anschauungen und Gefühlen, bei denen der Mensch sich „ursprünglich leidend“ verhält, „drängt es zu wissen, ob es keine fremde, unwürdige Gewalt sei, der er weichen muß.“³⁴

Herrmann selbst hat sich für die Struktur des religiösen Erlebnisses meist auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl berufen, das allerdings in Freiheit bejaht werden muß. Damit ist zugleich dann die Kritik verbunden, daß es zu einem gleichbleibenden, festen, psychologischen Faktum geworden ist. Ungezwungener und natürlicher ist wohl die Ableitung aus den „Reden“, in denen diese Gedanken deutlich verwurzelt sind. Dies hat nicht nur die komparative Gegenüberstellung deutlich gemacht, sondern auch die innere Einheit der von Herrmann aus Schleiermacher übernommenen Gedanken. Wie groß andererseits auch die Differenzen sind, braucht hier nicht herausge-

31. R 165.

32. R 167.

33. R 172.

34. R 112.

hoben zu werden, nachdem oben von Ritschl's bleibendem Einfluß auf Herrmann die Rede war.

bb) Frage der Einheitlichkeit der Herrmann'schen Theologie.

Wenden wir nunmehr wieder den Blick auf das Ganze der Herrmann'schen Gedanken, so drängt sich uns zunächst die Frage auf, ob nicht durch diese Doppelheit der Linien Schleiermacher und Ritschl dieses Ganze der Herrmann'schen Gedanken als Einheit auseinandergesprengt ist. Eine relative Verträglichkeit beider ist schon dadurch ermöglicht, daß die Schleiermacher'schen Gedanken sich in voller Konsequenz erst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der Herrmann'schen Theologie durchgesetzt haben, nachdem viele unter den von Ritschl herstammenden Momenten mehr und mehr zurückgetreten sind. An die Stelle einer statischen Auffassung hat die Untersuchung eine dynamisch-funktional orientierte gesetzt. Dadurch wird natürlich unsere Frage modifiziert. Sie muß jetzt auf die Möglichkeit einer kontinuierlichen Entwicklung der Herrmann'schen Theologie gehen, in deren gedanklicher Genesis sich kein grundlegender Bruch findet.

Hier können wir darauf hinweisen, wie auch bei Ritschl das subjektive Moment, die Spiegelung dogmatischer Sätze in der Spontaneität des Subjekts vorhanden ist. Hier hat Herrmann bei der Betonung der Schleiermacher'schen Linien anknüpfen können. Darum trägt bei ihm die Abwendung von den Intentionen Ritschl's den Charakter einer genetischen Entwicklung. Andererseits ist aber die starke Betonung des ethischen Faktors stets für Herrmann wichtig geblieben. Auch hier findet sich bei Ritschl ein Moment, an das Herrmann bei der Betonung Schleiermacher'scher Linien hat anknüpfen können, die Einigung von Freiheit und Abhängigkeit im religiösen Glauben. Diesem zweiten Moment hat nun Herrmann eine charakteristische, mehr und mehr hervortretende Färbung gegeben, ohne daß er hier in direkten Widerspruch zu Ritschl hätte zu treten brauchen.

So wird die in allmählicher Entwicklung erfolgende Abwendung Herrmann's von Ritschl verständlich. Das Erlebnis von der Grundfärbung der Gnade ist möglich nur auf der Höhe einer ethischen Kultur von Rang. Berechtigung und religiöse

Wichtigkeit haben nur diejenigen Momente, die zugleich ethisch bedeutsam sind. Gegenüber der Weite und Gestaltlosigkeit des Erlebnisses in Schleiermacher's ursprünglicher Konzeption hat Ritschl bei Herrmann stets bedingend und begrenzend gewirkt, während Ritschl's Betonung der geschichtlichen Offenbarung durch den Schleiermacher'schen Erlebnisbegriff limitiert wurde. Diese gegenseitige einschränkende Durchdringung ergibt die Enge der Herrmann'schen Gedanken, weist aber andererseits auf ein zentrales religiöses Moment hin. Die Kritik eines der beiden Theologen ist bei Herrmann immer wesentlich durch die Gedanken des anderen bedingt.

c) Die Beziehungen Herrmann's zu Tholuck.

I. Allgemeines zu dieser Frage.

Ist aber mit diesem Schema die Untersuchung zu Ende gebracht, die nach den Wurzeln der Herrmann'schen Theologie fragt? Dagegen sprechen verschiedene Gründe. Die Schleiermacher'schen Gedanken, soweit sie auf Herrmann bedeutsam eingewirkt haben, tragen die Eigenart, die *f o r m a l e* Struktur des religiösen Erlebnisses zu bezeichnen, seine allgemeinen Bedingungen zu formulieren. Nach der inhaltlichen Seite hin hat Schleiermacher einer Fülle von individuellen Anschauungen freien Raum gelassen. Hier aber tragen die Herrmann'schen Gedanken gegenüber Ritschl einen bestimmten Charakter, der uns von neuem vor die Frage nach den Wurzeln der Herrmann'schen Theologie stellt. Es gilt jetzt die Abweichung Herrmann's von Ritschl in seiner religiös theologischen Gedankenwelt selbst auf die sich hier geltend machenden Einflüsse hin zu untersuchen. Den Anlaß dazu bietet ein konkretes *i n h a l t l i c h e s* Moment, die „*pietistische Färbung*“ der Herrmann'schen Gedanken.

Ritschl's Einwirkungen gehörten im allgemeinen der ersten Periode des Herrmann'schen Denkens an, mag auch die Betonung der Geschichte im Rahmen der Prinzipienfragen erst später wirklich deutlich heraustreten. Demgegenüber sahen wir die letzte innere Konsequenz der Entwicklung in dem „Beitrag zur Kultur der Gegenwart“ erreicht. Hier bot sich allein die formale geistige Struktur als Lösungsform des Objektivitätsproblems dar. Das spezifisch Schleiermacher'sche Element hat

sich durchgesetzt. Es muß nun noch verstanden werden, wie durch die Betonung bestimmter inhaltlicher religiöser und theologischer Momente die Hervorhebung der formalen Schleiermacher'schen Linien innerlich begründet ist. Die subjektivistische Form der Herrmann'schen Gedanken ist in ihrem Ursprung aufgezeigt worden. Es bleibt die Frage nach der Herkunft derjenigen Momente, die zu dieser Entwicklung wirklich hingedrängt haben.

Wir knüpfen bei der Lösung dieser weiteren historischen Fragestellung an eine Aussage Herrmann's selbst an, der vor der Bedeutung anderer Einflüsse einmal Grau gegenüber zwei Faktoren namentlich in den Vordergrund geschoben hat, sein christliches Elternhaus und den Umstand, „daß er 2½ Jahre in Tholuck's Hause in regstem Verkehr mit ihm habe leben dürfen.“ „Die Einwirkungen, die ich an diesen beiden Orten empfangen habe, reichen sicherlich weiter als irgend eine literarische, wenn auch noch so starke Berührung.“¹ So bietet sich uns ein Ausblick, vielleicht gerade durch Tholuck einer weiteren und entscheidenden geschichtlichen Wurzel der Herrmann'schen Theologie nahe zu kommen, die deutliche Lücke im geschichtlichen Verständnis des Gesamtbildes noch ausfüllen zu können. Es geht um die Aufhellung der Satzes, mit dem die Vorrede zur „Religion“ eingeleitet wird: „Das vorliegende Buch ist aus den Anregungen hervorgegangen, welche ich von anderen theologischen Voraussetzungen herkommend, der dogmatischen Monographie A. Ritschl's verdanke.“ Diese ursprünglichen Momente würden dann die Einflüsse Ritschl's allmählich wieder haben zurücktreten lassen, lagen aber von Anfang an latent im Hintergrund des Herrmann'schen Denkens.²

Wenn dabei auch hier und da einmal jetzt Punkte wieder zur Sprache kommen sollten, die auch oben schon herangezogen sind, so hat das doch sein gutes Recht. Bisher galt es der eigenen Behauptung Herrmann's, so weit es möglich ist, gerecht

1. Ges. Aufs. 258.

2. Neuerdings hat auch K. Barth auf diese Seite hingewiesen. „Es ist das im guten und weniger guten Sinn Pietistische bei Herrmann, auf das wir hier aufmerksam werden. Ganz umsonst ist er gewiß nicht in seiner Jugend Amanuensis bei dem großen Herzensvirtuosen Tholuck gewesen. Am Problem der Seelsorge, an der Genesis der Christlichkeit des Einzelnen ist seine ganze Wissenschaft orientiert.“ (270)

zu werden, der sich immer wieder auf Schleiermacher beruft. Andererseits kann sehr wohl ein seiner inhaltlichen Färbung und konkreten Gestaltung nach auf Tholuck zurückgehender Faktor in seiner formalen Fassung durch Schleiermacher beeinflußt sein. Ebenso kann hier mit Recht darauf hingewiesen werden, daß nirgends ein einzelnes Moment bei Herrmann auf Schleiermacher zurückgeführt werden sollte, sondern eine große zusammenhängende Anschauungsform, ein charakteristischer Gesamtzusammenhang, in dem erst die einzelnen Momente bedeutsam sind.

Die Fragestellung, mit der das subjektive Moment immer mehr bei Herrmann an Gewicht gewann, war die nach dem Wege zur Religion. Damit ist schon der wesentliche Ausgangspunkt für eine Vergleichung gewonnen. Diese Frage kann man auch als zentrale in der Theologie A. Tholuck's ansehen. So sagt er in dem apologetischen Gespräch „über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit“: „Also — der Weg zum Glauben, zum Glauben an Christus ist unser Thema. Ich fühle immer, als ob ich vor dem größten Thema der Menschheit stünde, wenn ich zu diesem Thema komme.“³

Innerhalb des dadurch vorläufig gegebenen Rahmens lassen sich nun Berührungen und Uebereinstimmungen aufzeigen, die sich als ein nachhaltiges Fortwirken Tholuck'scher Gedanken bei Herrmann herausstellen. Freilich erscheinen Stil und Form der Gedanken grundverschieden, so daß man zunächst die Annahme direkter, bedeutsamer Einwirkungen weit von sich weisen möchte. War es doch gerade Schleiermacher, der in der Bestimmung der allgemeinen geistigen Eigenart des religiösen Erlebnisses auf Herrmann entscheidend einwirkte. Namentlich das Jugendwerk Tholuck's, das er später „den flüchtigen Erguß einer vollen Jünglingsseele“ genannt hat,⁴ „die Lehre von der Sünde und vom Versöhner“ spricht stark die Sprache eines überschwänglichen, oft auch tränen- und empfindungsreichen Gefühls. Tholuck ist in seinem Wort- und Sprachschatz völlig an die Bibel gekettet, gerade das Altertümliche und Fremd-

3. Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit zunächst für denkende Laien, welche Verständigung suchen. 1865. Werke 8. Bd., 161. (Zit.: „G“).

4. Die Lehre von der Sünde u. vom Erlöser oder die wahre Weihe des Zweiflers. 1836. (5) VI (Zit.: „L“).

artige an ihr wird von ihm besonders gern verwandt. Demgegenüber spricht Herrmann ganz die ruhige und klare Sprache der modernen Bildung, deren tiefes Pathos, deren starke Eindrücklichkeit ganz auf Einfachheit und schlichter Wärme beruht, auf einem verhaltenen Unterton innerer Erregung, der das Ganze durchzittert und nur hier und da einmal gewaltsam herausbricht. Ebenso finden sich immer wieder gelegentlich bei Tholuck Nachwirkungen der supranaturalen Apologetik, wie sie für Herrmann ganz undenkbar sind.

Dieser erste stimmungsmäßige Eindruck völliger Divergenz soll uns an unserer Untersuchung nicht irre machen. Herrmann hebt ja selbst an der oben angeführten Stelle heraus, daß es sich hier nicht um Einwirkungen literarischer Art handelt, sondern um solche, die dem persönlichen Verkehr entstammen. Es gilt nicht auf die Form der Gedanken zu achten, auch nicht auf die theologische Form des Denkens, sondern auf das eigentümlich inhaltliche Moment, das in der Erklärung der Herrmann'schen Theologie von Schleiermacher und von Ritschl her noch nicht geschichtlich verständlich geworden ist.

II. Das Moment der Selbstbesinnung.

An den Anfang der Vergleichung haben wir die Funktion der Selbstbesinnung bei Herrmann zu stellen, die deutlich Tholuck'schen Gedanken, der pietistischen Frömmigkeit entstammt. Man könnte sich freilich auch an die Ausläufer der Schleiermacher'schen Theologie bei den Erlängern erinnern fühlen, etwa an Frank, der den Begriff der Selbstbesinnung in expliziter Weise verwendet. So spricht er von einer „Selbstbesinnung auf einen Akt des inneren persönlichen Lebens, den er etwa bis dahin unbewußter Weise und ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, vollzogen habe . . .“¹ Näher als dem „Subjektivismus“ Frank's hat Herrmann freilich mit seinen Sympathien Hofmann gestanden. Für diesen ist der Gegenstand der Theologie „ein gegenwärtiger Tatbestand“, „der sich selbst zur Aussage bringt“. „Und dieser Tatbestand liegt nicht außer dem, welcher ihn auszusagen Beruf hat, sondern als sein selbsteigner Besitz in ihm.“² Von der Aufgabe der Theologie

1. System der christlichen Gewißheit. 1881 (2) I, 7.

2. I. Chr. K. v. Hofmann. Schriftbeweis. (2) I, 8, 1857.

heißt es, daß „sie eben das, was den Christen zum Christen macht, sein ihm selbständiges Verhältnis zu Gott in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht“.³ „Selbsterkenntnis, Selbstaussage ist des Theologen wissenschaftlicher Beruf.“⁴

Sehen wir auch von dem Tatbestand ab, daß sonstige damit zusammenhängende Berührungen eigentlich nicht aufzuzeigen sind, so ist doch auch die Funktion der Selbstbesinnung bei Herrmann etwas anders als bei den Erlängern. Bei Frank wie bei Hofmann hat sie als ein methodologisches Phänomen Bedeutung, das auf das Moment der Wiedergeburt rückwärts bezogen, der Erfassung und Darstellung der Dogmatik, also der eigentlich theologischen Aufgabe dienen soll. Dagegen hat die Selbstbesinnung bei Herrmann religiöse Bedeutung, ist selbst eine religiöse Funktion. Ihre Aufgabe ist es, eine Disposition, die Möglichkeit eines geistigen Verständnisses der Religion zu schaffen. Ihr Gegenstand ist das sittliche Erleben und seine inneren Konsequenzen. Die Richtung deutet nach „vorwärts“ statt in reflexiver Bezogenheit nach „rückwärts“. „Die ernste, demütige Besinnung auf das unleugbar Wirkliche“⁵ ist das erste und wesentliche Moment auf dem Wege zur Religion.⁶ Zu ihr wird der Mensch durch die sittliche Forderung gebracht, die ihn die Not der Unwahrhaftigkeit und Unselbständigkeit empfinden läßt und zugleich eine Wirklichkeit vor Augen stellt, die ihn allein retten kann.

Damit ist der Punkt gegeben, wo vielmehr die Berührung mit A. Tholuck ganz deutlich wird, für den auch die „Augenblicke tiefer Besinnung“, „unaussprechlicher Stille“, das Moment, „daß wir in unser eigenes Innere schauen“ eine bedeutende Rolle spielt.⁷ „Was ich aber obenan stelle . . . als die Angel alles menschlichen Wissens ist die Delphische Inschrift: Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis macht die Himmelfahrt der Gotteserkenntnis möglich.“⁸ „Gehe du in dich“, ist die immer wiederholte Mahnung, „prüfe dich und

3. ebd. 15.

4. ebd. I, 10.

5. Ges. Aufs. 364.

6. ib. 231.

7. L 9, 14.

8. L 13.

blicke in dein Inneres“, „lerne dich erkennen“.⁹ Dieses Thema wiederholt sich immer wieder bei Tholuck.

„Willst du die Höllenfahrt ins eigne Herz nicht wagen,

„Wird dich kein Himmelsflug ans Herz der Gottheit tragen.“

Die Hilfe, die man dem Zweifler gewähren kann, ist allein die, ihn die Macht der Sünde spüren zu lassen, so Erlösungssehn-sucht in ihm zu wecken, „durch immer gründlichere Erkenntnis der Sünde“.

Der Grundgedanke ist derselbe wie bei Herrmann, der methodische Weg der gleiche. Die Selbstsucht, „die gespaltene Willensneigung“, das Gewissen, „das mit fester Entscheidung die Pflicht in ihrer Strenge“ vorhält, „der Druck der Sünde“ preßt die religiöse Frage hervor. Die Erkenntnis des Bösen ist die „Grundbedingung des Glaubens“. Es gilt in die Tiefe der eigenen Brust hinabzusteigen.¹⁰ „Seit deiner ersten Aufforderung“, so läßt Tholuck Guido an seinen Freund schreiben, „daß ich das Böse zum Gegenstand meiner Forschung machen möchte, nicht bloß in Büchern, sondern auch im Herzen, seitdem glaube ich einen festeren Boden betreten zu haben.“¹¹ Die Funktion der Selbstbesinnung, die religiöse Bedeutung der inneren Sammlung ist bei Herrmann und Tholuck die gleiche. Auch für diesen ist es die Bedeutung der Bergpredigt, der über-menschlichen Höhe ihrer Forderungen von Selbstverleugnung und Heiligkeit, „des Gesetzes in seiner ganzen heiligen Größe“, Schuldbewußtsein und Erlösungsbedürftigkeit zu wecken.¹² „Seitdem ich das Auge des Geistes aus seiner eitlen Zerstreuung zurückrief in den Geist selber, habe ich es erkannt, daß wir wahrlich alle und sehr böse sind.“¹³ Was den Rationalisten und den Pietisten trennt, besteht nach Tholuck „im tiefsten Grunde . . . allein in der verschiedenen Ueberzeugung von der Macht der Sünde“.¹⁴ Der Stein des Anstoßes liegt „nicht in den Problemen des Wissens und Denkens, sondern in den Problemen der inneren Wahrnehmung und Selbsterkenntnis“.¹⁵ „Wie

9. L 28.

10. L (7) 40.

11. ib.

12. L 273.

13. L 45.

14. G 129.

15. G 273.

segenreich ist es mir geworden, daß du mich zur Sünde führtest, um von da aus das ganze Evangelium kennen zu lernen.“¹⁶ Der „Ernst täglicher Selbstprüfung“ ist die Bedingung von Friede und Versöhnung mit Gott,¹⁷ die „geistliche Armut“, „geistlicher Hunger und Durst“¹⁸ die Voraussetzung des Glaubens. Der Mensch muß „klein und ohnmächtig“ werden.

Daran erinnert auch bei Herrmann immer wieder sein Ausgangspunkt der theologischen Betrachtung. „Jesus kennt Menschen, die mit brennendem Schmerz an ihre sittliche Ohnmacht denken, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten. Solche Menschen unterscheidet er von den Unrettbaren. Das sind die, die nicht klein und arm werden vor der Größe des Gesetzes . . .“¹⁹ Religion kann auch bei Herrmann nur aus der „Verzweiflung“ entspringen, die „unter dem Druck des Schuldgefühls den Mut verliert“, aus einer „Selbstbeurteilung“, „die den sittlichen Kampf unmöglich machen muß“, „die Kraft des Wollens lähmt“.²⁰

III. Die Betonung der religiösen Erfahrung.

Mit dieser Betonung des „Bedürfnisses“, von dem Herrmann wie Tholuck ausgeht, mit der methodischen Einführung der Selbstbesinnung ist der Blick in erster Linie auf das innere Leben, die religiöse Erfahrung gelenkt. Glauben heißt für beide „selbst sehen“. Auf tiefere Zusammenhänge hindeutend ergeben sich hier bei Tholuck auch Anklänge an die Bedeutung, die das Gefühl für Herrmann hat. So heißt es von den Gottesbeweisen: „ein Gefühl steht im Hintergrund, von dem alle unsere Beweise erst ihre Kraft und Zuversicht empfangen“. „Im letzten Grunde ruht aller unser Glaube auf einer vielleicht uns allen unerklärlichen Kraft des Gefühls“.¹ Hier zeigen sich bei Tholuck deutlich Schleiermacher'sche Einflüsse. „Religion nämlich ist nichts anderes, als der gefühlte Lebenszusammenhang mit Gott, das Gefühl der Abhängigkeit des endlichen Geistes von dem unend-

16. L (7) 52.

17. G 176.

18. L 272.

19. Ethik (5) 95.

20. Otto Ritschl: Der historische Christus . . . Z. TH. K. III, 388.

1. G 142, 144.

lichen.“² Irgend eine vernünftige Einsicht kann auch nach Tholuck nicht zur Stütze des Glaubens werden. „Wo religiöse Fragen nicht durch sittliche, ernste Bedürfnisse des Herzens hervorgetrieben werden, da lohnt's überhaupt nicht der Mühe sich einzulassen.“³ Bedürfnisse des Herzens sind der eigentliche Prüfstein, an dem Gottes Wort gemessen wird.⁴ Der Glaube „ist vielmehr auf die Tatsachen unseres inneren Lebens gegründet“,⁵ „auf innerlich erlebte Tatsachen“. Sein Herz, schrieb der Freund, habe aus Erfahrung kennen gelernt, was Wahrheit sei, aus einer Erfahrung so gewiß wie irgend eine andere sein könne.⁶ Diese Betonung der „Tatsachen unseres inneren Lebens, auf denen der Glaube ruht“,⁷ das Gewicht, das immer auf „innerlich erlebte Tatsachen“⁸ gelegt wird, ist der Keim der Herrmann'schen Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens, die deutlich hier ihre Wurzeln hat. Es ruht nach Tholuck „die Zuversicht des Glaubens dem letzten Grunde nach auf Tatsachen der inneren Erfahrung“.⁹

In einer „Beilage“ zur „wahren Weihe des Zweiflers“ handelt Tholuck von den verschiedenen Arten, wie die Wahrheit des Christentums erwiesen werden kann. Sie ist um so wichtiger, weil hier allein die prinzipiellen Fragen bei Tholuck wirklich Erörterung finden. Die Apologetik, die nur für den Glaubenden Beweiskraft hat, darf man nicht zur Hauptstütze des Christentums machen. „Eine so einseitige apologetische Richtung erzeugt Supernaturalisten, so dürr wie dieser prasselnde Name selber, Bäume ohne Blüten und ohne Früchte, kaum mit irgend einigem dürrer, gelben Laube.“¹⁰ Eine notwendige Voraussetzung der Apologetik wie der Dogmatik ist die „christliche innere Erfahrung“. Zur „Basis des Glaubens“ darf nicht die spekulative Idee der Dreieinigkeit gemacht werden. „Ein Fachwerk mag diese sein, darein sich die Glau-

2. ebd. 145.

3. ebd. 99.

4. ebd. 147.

5. ebd. 149.

6. L (7) 11.

7. G 141.

8. G 143.

9. G 218.

10. L (7) 167.

benslehren ordnen lassen, aber ein Fundament ist sie nimmermehr, auf das der Glaube gegründet werden kann.“ „Prinzip einer Wissenschaft“, wie es dort mit ganz deutlichen Anklängen an die „Methaphysik“ des Aristoteles heißt, aber ist diejenige Wahrheit, mit der alle anderen zusammenhängen und darauf sich stützen, so daß, wenn das Prinzip erkannt ist, dadurch die Erkenntnis aller übrigen Wahrheiten bewirkt wird“. Ein solches sicheres, tragendes Fundament der Glaubenslehren ist die Selbsterkenntnis von der Herrschaft des Bösen. „Diese kann der Mensch nicht bezweifeln, weil er die unmittelbarste Erfahrung davon in seinem Herzen hat.“¹¹ So vermag Tholuck von hier aus den „wahren Gang der Entwicklung der Ueberzeugung vom Christentum“ oder wie wir mit Herrmann sagen können, „den allgemeingültigen Weg zur Religion“ aufzuzeigen. „Innere sittliche Not“, „die Erkenntnis der überwiegenden Selbstsucht“ treibt den Menschen umher, „einen wahrhaften Heiligen zu suchen“, wie Herrmann sagt, die „Macht zu suchen, der er sich in völligem Vertrauen hingeben kann“. Die Erfahrung der Sünde, das Bedürfnis nach Heiligung erweckt jenes Bedürfnis nach einem „Versöhner und Heiliger“, „auch daß dieser da ist für die, welche ihn suchen, erfährt er nur durch die innere Tat Gottes in seinem Herzen, die Wiedergeburt, und so ist seine Ueberzeugung auf eine unerschütterliche Basis gegründet, auf Tatsachen seines Inneren.“¹² „Ja, Erfahrung und immer wieder nur Erfahrung kann den Glauben an die Sünde entscheiden“.¹³ „Felsenfest ist mir durch eigene Erfahrung der Glaube geworden“.¹⁴

Dieser Begriff der selbsterlebten Tatsache, der inneren Erfahrung ist, wie wir oben gesehen haben, einer der wesentlichen Grundbegriffe Herrmann's, ein Zentralpunkt seiner Theologie, organisierender Mittelpunkt aber auch in Tholuck's Denken. „Eine lebendige Ueberzeugung von wunderbaren geschichtlichen Tatsachen kann nur da vorhanden sein, wo diese Tatsachen eine lebendige Beziehung zum Menschen gewonnen haben“.¹⁵ Daneben steht der ganz ähnlich formulierte Grundsatz Herrmann's:

11. L (7) 173.

12. L (7) 173.

13. L 48.

14. L 146.

15. L 274.

„Das ernsthafte Fürwahrhalten besteht darin, daß man den Inhalt einer Vorstellung in seinem Zusammenhang mit der eigenen Erfahrung sich vergegenwärtigt.“¹⁶

Mit diesem zentralen, konstitutiven Moment hängen noch weitere, unmittelbare Berührungen aufs engste zusammen, die hier nur angedeutet werden sollen. Auch bei Tholuck wird immer wieder die theoretische Gotteserkenntnis abgelehnt. „Bloße Glaubensvorstellungen lassen sich so leicht wechseln wie die Kleider.“ So unterscheidet er zwischen „historischer Leichtgläubigkeit und religiösem Glauben“,¹⁷ steht im Gegensatz gegen Supranaturalismus wie Rationalismus. Ebenso sah sich Herrmann stets in doppelter Front gegen Orthodoxie und Liberalismus. Aus beiden spricht der Gegensatz der pietistischen Frömmigkeit. Als berechtigtes Interesse des Rationalismus erkennt Tholuck den Gegensatz gegen jede „orthodoxe Haltung“ an, „daß dem Menschen nichts als Wahrheit aufgenötigt werde, solange es nicht für ihn Wahrheit ist“.¹⁸ In seinem Artikel „Religion“ (RE XVI) betont Herrmann, daß man nur eine solche Religion verstehen kann, die der eigenen konform ist. „Erste Bedingung zum Verständnis des Christentums“ ist für Tholuck „die Verwandtschaft damit, die Disposition dafür“ wie „bei jedem Akt des lebendigen Verstehens“.¹⁹ „Die Subjektivität versteht also nicht durch sich selbst das Objekt, sondern in dem Maße, als das Objekt in uns übergegangen, also durch das Objekt selbst verstehen wir das Objekt.“²⁰ Solche einzelnen Punkte sollen keine eigene Beweiskraft haben. Der Vorgang einer Uebernahme ist nicht so vorzustellen, als würden diese oder jene gedanklichen Momente als vereinzelt und isoliert bei einem anderen wirksam. Vielmehr sind es die eigentlichen, inneren Wurzeln eines Systems, sein zentraler organisierender Mittelpunkt, seine religiösen Grundmotive, die wirklich nachhaltige Einflüsse auszuüben vermögen. Das tun die vereinzelt, weniger wichtigen Momente erst im Zusammenhang mit solchen tieferen Berührungen.

16. Cf. auch Ges. Aufs. 273.

17. G 160.

18. L (7) 235.

19. L 261.

20. ib.

IV. Der Begriff der Erlösung.

In der nachdrücklichen Betonung der inneren Erfahrung als dem Grund des Glaubens wurzelt auch ein gemeinsames Verständnis der Erlösung, soweit Tholuck nicht einfach die Formeln der traditionellen Dogmatik übernimmt. Ein entscheidender Ton muß bei beiden infolge ihres dogmatischen Ausgangspunktes auf das innere Erlebnis, den Vorgang selbst fallen. Es ist Tholuck, der an diesem Punkte deutlich nachwirkt, an dem Herrmann in einer Differenz von Ritschl sich befindet. Für beide ist die Erlösung eine innere Umgestaltung. Tholuck spricht von dem Empfangen eines neuen Geistes und einer neuen Kraft, einem „Eingepflanztwerden“ zum Tode und zum Leben. Der starke Akzent, der auf dieser subjektiven Seite liegt, ist nur Entfaltung und Konsequenz des gemeinsamen Ausgangspunktes. Wir haben oben gesehen, wie Herrmann bei diesem Moment der inneren Erfahrung nicht stehen blieb. Darum betonte er zugleich auch: „Der Grund des Glaubens kommt von außen her an uns heran.“¹ Dieselbe Wendung nimmt der Gedanke auch bei Tholuck, wenn er über das Moment der inneren subjektiven Erfahrung hinauskommen will. „Von außen hinein mußte eine neue Lebensquelle strömen, vom Himmel her der Gottesfunke zünden.“² „In göttlichen Dingen bedarf der Mensch göttlicher Gewißheit. Dem Menschen muß etwas wahr und heilig sein. Und das muß nicht in seiner Macht und in seinen Händen sein.“³

Wie Herrmann will auch Tholuck die Erlösung innerlich als einen geistigen Vorgang verstehen. Darum wendet er sich gegen eine rationalistische Denkweise, nach der die Versöhnung „zufällig“ an den Tod Christi geknüpft sei.⁴ Ebenso wird die orthodoxe Lehre dem innerlichen Verständnis der Erlösung nicht gerecht. „Er ist der Erlöser — wie haben sie den Begriff so eng zusammengeschnürt, daß ihm das Leben ausging. Sie hören das Wort und es fällt ihnen nichts Besseres ein als — was allerdings groß ist, aber nur in Verbindung mit allem anderen — das Blut und die Schädelstätte.“⁵ Die Gleichsetzung von Offenbarung

1. Ges. Aufs. 292.

2. L 64.

3. L 82.

4. L 92.

5. ebd. 71.

und Erlösung auch schon bei Tholuck ergibt ein wesentlich gleiches Verständnis der inneren Umwandlung wie bei Herrmann. Sie erfolgt „durch ein immer mehr das gleichgültige Herz in Demut und Liebe auflösendes Gefühl der Majestät und der stillen Herrlichkeit eines wahrhaft christlichen Lebens.“⁶ „Das Herz kann nicht anders, es wird überwältigt, es ruft: du bist mir zu stark geworden.“⁷ Etwas von dem überschwänglichen Ton, den Tholuck gerade hier fand, ist auch auf Herrmann übergegangen. „Das Atmen deiner Liebe strömt wie Morgenluft einer jenseitigen Welt überwältigend in alle Adern meines selbstsüchtigen Herzens . . . und ich fühle es, als hätte der Abglanz deines unvergänglichen Lebens sich in meine Brust geworfen. Es ist der Keim einer neuen Liebe und eines neuen Lebens in meinen Busen gekommen, allgewaltig breitet er sich darin aus.“⁸ Diese Wirkung des Lebens Jesu, die den empfänglichen Menschen umwandelt, ist für Herrmann wie Tholuck die Erlösung.⁹ „Ein solches Herz verliert nach und nach seine eigene Gestalt und die vorigen Neigungen und Ansichten, spürt in sich etwas Lebendiges und Kräftiges, das den Geist mehr und mehr löset und über die Welt erhebet, bis das Geheimnis „„Christus in ihm““ vollendet wird.“

Diese starke Berührung im inneren Verständnis der Erlösung, ihre Begründung im Bilde Jesu gestaltet sich noch deutlicher und inniger. Auch bei Tholuck finden wir nämlich den charakteristischen Gedanken von der Einheitlichkeit dieses Bildes, das aus den Evangelien heraus vor den Menschen tritt und ihm zugehört.¹⁰ Die Grenzen von Raum und Zeit werden in der unmittelbaren Gegenwart dieser Gestalt aufgehoben. „Wer nur irgend mit gesammelter Seele dem Total-eindruck der Evangelien sich hingibt, dem geht jetzt wie je aus den Trümmern Palästinas eine Lichtgestalt hervor, wie keine sonst jemals in eines Menschen Herz gekommen — keine verlebte, fremde Gestalt, sondern eine Gestalt, die jedem so innig nahe wird und wirkend dem Herzen nahe bleibt . . .“¹¹

6. L (7) 145.

7. L 89.

8. L 117.

9. L 72.

10. L 118.

11. G 153.

„Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgeht und sein innerstes Bedürfnis, sein geheimstes Ahnen und Wünschen erfüllt.“¹² Vor der „Christusmystik“ haben historischer Zweifel und geschichtliche Skepsis zu schwinden. Das ist die Folge, „wenn der von den Evangelisten geschilderte Christus bis diesen Tag einen so einzigartigen und mit nichts Anderem zu vergleichenden Eindruck auf das Gemüt jedes Empfänglichen macht.“¹³ Weil es bei Tholuck dieses innere Bild Jesu als unmittelbarer Eindruck seines mit Gott verbundenen persönlichen Lebens ist, was den Menschen rettet, darum liegt ihm so viel daran, daß es als ein einheitliches, geschlossenes, wunderbares Ganzes vor dem Menschen steht. Das drückt er in einem drastischen Bilde so aus: „Es würde namentlich in unserer Zeit dem Wort von der Erlösung besser gegangen sein unter den Menschen, wenn sie die Sonne als Sonne betrachtet hätten, statt ihr einzeln die Strahlen auszurufen, die dann freilich vereinzelt erlöschen müssen.“¹⁴ Der Mensch kann nicht die Wahrheit, die sich hier und da findet, als eine Einheit anschauen, nicht „sammeln die zerstreuten Strahlen, eine Sonne daraus flechten“. Darum braucht er die geschichtliche Offenbarung, einen Erlöser. Geschichte und Erlebnis stehen bei Herrmann und Tholuck dicht nebeneinander.

Daß diese Berührungen dazu berechtigten, in Tholuck eine der geschichtlichen Wurzeln der Herrmann'schen Theologie zu sehen, das zeigen auch die einzelnen Züge, die er an dem persönlichen Leben Jesu heraushebt. Diese Gestalt hat ihm so vor Augen gestanden, wie sie ihm Tholuck tief eingeprägt hat. Die Form der unmittelbaren und individuellen Beziehung zu Christus, höchster Wertung und ehrfürchtiger Liebe bezeichnen wohl den persönlichsten und innerlichsten Punkt, an dem die geschichtlichen Fortwirkungen des Hallenser Pietismus bei Herrmann deutlich sind. Das war für Tholuck an Christus das „besonders Große und Heilige, daß von Anfang bis ans Ende sein Leben eine Tat der Liebe war.“¹⁵ „Das Eigentümliche seiner Lehre wurzelt in der Eigentümlichkeit seiner Person selbst.“¹⁶

12. L (7) 39.

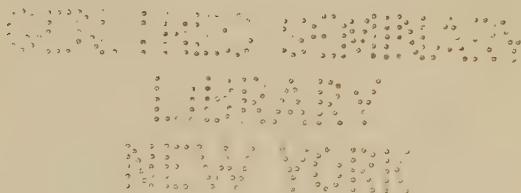
13. G 154.

14. L 71.

15. L 89.

16. L 90.

Seine Hoheit und Reinheit, seine Demut und Liebe sind die Züge seines Bildes, die er immer wieder herausgehoben hat. „Je mehr durch Christum vermittelt das Bild einer himmlischen Reinheit des einzelnen Menschen und der menschlichen Gemeinschaft dem suchenden Geiste aufgeht, wird nicht in demselben Maße desto stärker das Gefühl des Abstandes in seinem Inneren erwachen?“¹⁷ Unerschöpflich ist der Reichtum dieser Gestalt. „Die Sonnenstrahlen kannst du nicht in ein Bündel binden und das Meer nicht in einen Becher tun.“ Die beiden Seiten, die Tholuck an Christus immer wieder aufzeigt, finden wir bei Herrmann. Die strahlende Reinheit und Hoheit dieses Bildes beugt und demütigt das Menschenherz,¹⁸ seine verzeihende Güte und Freundlichkeit richtet es wieder auf. „Schreckend und lockend“ steht sein Leben und Leiden vor dem empfänglichen Gemüt.¹⁹ Es braucht nicht gesagt zu werden, daß Tholuck mehr die Sprache der überkommenen Dogmatik redet, aber die Art und Energie, mit der Herrmann das persönliche Verhältnis zu Christus als dem Retter zum Mittelpunkt der Dogmatik macht, weist deutlich auf Tholuck zurück. Angedeutet ist damit die tiefste Zusammengehörigkeit, die in vielen Zügen der individuellen Frömmigkeit. Doch hier soll die theologische Aufgabe, die Frage nach den geschichtlichen Wurzeln der Herrmann'schen Theologie, die theologiegeschichtliche Untersuchung stehen bleiben. Mehr als das anzudeuten ist nicht ihre Sache.



17. G 177.

18. G 177.

19. L 124.



230.05

Schütz, W.

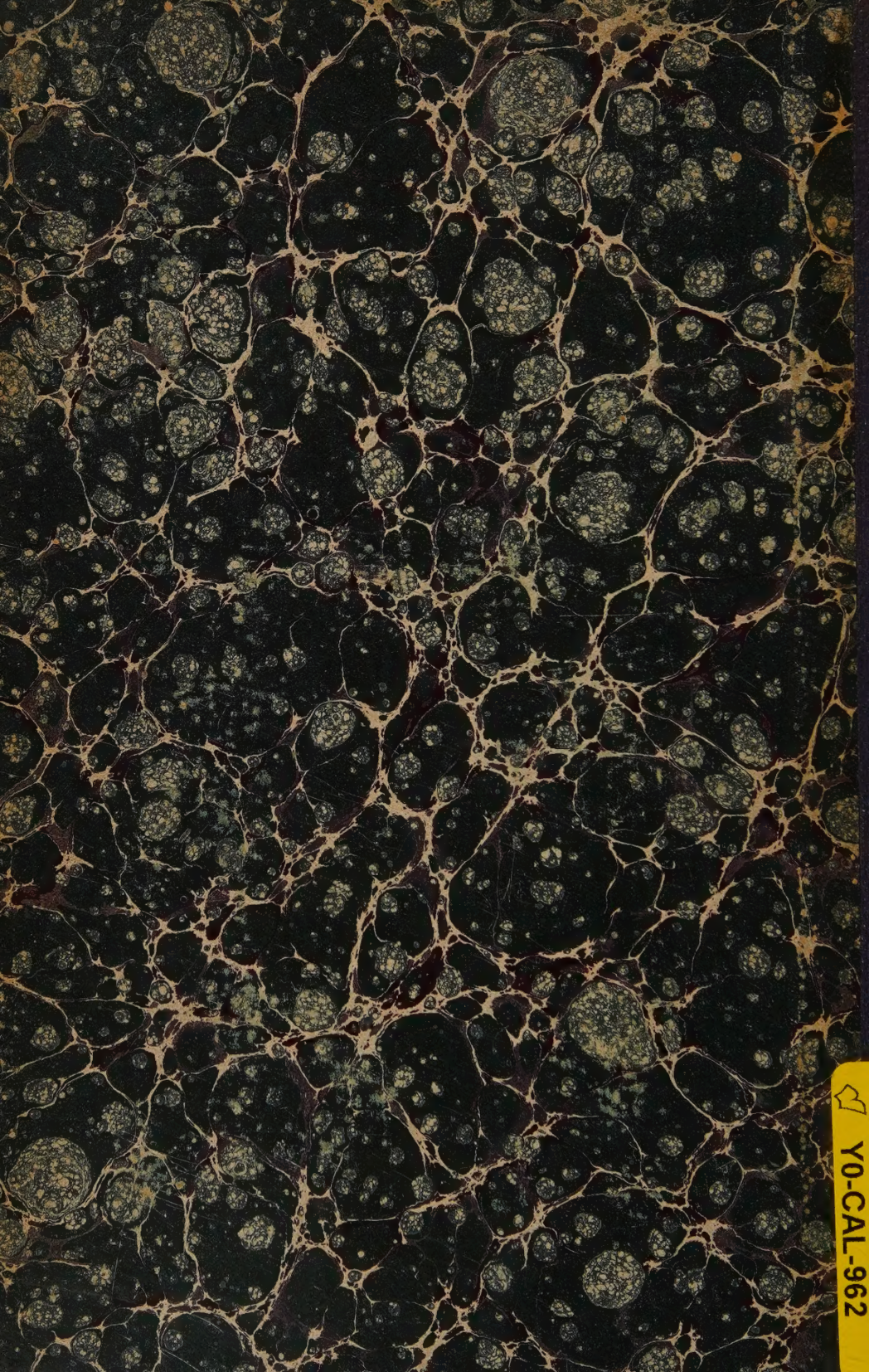
H 436 Ys

Das grundgefüge der

230.05

H 436 Ys

0



Y0-CAL-962